موسوعة التصوف الإسلامي ٢

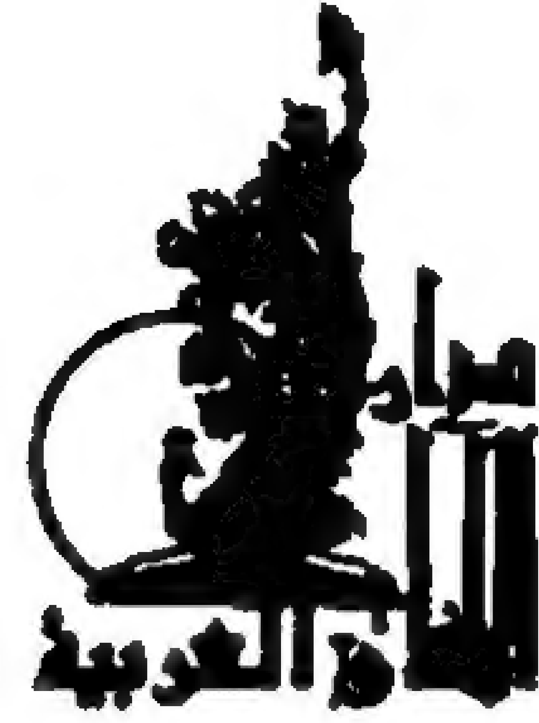
التطور والملامح

الدكتور عبد الله الشاذلي



الطبعة الأولى

١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م



دار الآفاق العربية

نشر - توزيع - طباعة

٥٥ ش محمود طلعت من ش الطيران

مدينة نصر - القاهرة

تليفون : ٢٦١٧٣٣٩

تليفاكس : ٢٦١٠١٦٤

EMAIL:Daralafk@yahoo.com

رقم الإيداع : ٢٠٠٥/١٥٧٨٥

الترقيم الدولى : 6 - 115 - 344 - 977

الشركة الدولية للطباعة

المنطقة الصناعية الثانية - قطعة ١٣٩ - شارع ٣٩ - مدينة ٦ أكتوبر

: ٨٣٣٨٢٤٠ - ٨٣٣٨٢٤٢ - ٨٣٣٨٢٤٤

e-mail: pic@6oct.ie-eg.com

الفصل الثاني

المنهج أو نظرية المعرفة

اهتمام الصوفية بالعلم المطلق الإبستمولوجيا

تُطلق كلمة العلم المطلق على المباحث الَّتِي تُعنى بطريقة تحصيل العلم وتهتم بالوسائل المفيدة فِي اكتساب العلوم وتحقيقها، وعلى الدراسات المتعلقة بمادة العلم الإنساني، وكثيرًا ما يُطلقون على كل هذا اسم: نظرية المعرفة، تلكم النظرية الَّتِي قدم لنا الصوفية فيها بحوثًا فياضة، وآراء فِي غاية الدقة، شملت جَميع جوانبها: كتسميتها وموضوعها وأدواتها وطبيعتها وحدودها.

وقد أردت إبرازها لأسجل سبق الصوفية فِي هذا المضمار لما سواهم من غربيين وشرقيين، ولكي تشرق الحقيقة فيستضيء بِهديها من يشاء وحتى أثبت أن هذه الدراسة القمينة بالتقدير قد عانت من العقوق لها بين مواطنيها، ومن الظلم والنكران لها ممن يعيشون خارج حدود من فجرها، وحسبنا لبنات فِي صرحها دون أن ندعي أننا سنشيده وحدنا، ولنوقن أن الشعاع المتأجج لن يخبو عندما نغمض أعيننا عن رؤيته وأن الصرح التليد لا تنال منه العوادي السريعة.

التسمية والاستقلال

يرى (أزفولد كوبلة) أن النظر فِي مُطلق العلم لَمْ يكن لـه وجود مستقل عند القدماء، فأفلاطون مثلاً أدخل بحوث المعرفة فيما سماه بالجدل وأدخلها أرسطو فيما بعد الطبيعة من غير أن يضعا حدًّا فاصلاً بين ما لـه اتصال بالمعرفة، وما لـه اتصال بمشكلات ما بعد الطبيعة[1].

---

(١) كوبلة: المدخل إِلَى الفلسفة، ٣٨.

وكذلك وضعها الكندي من فلاسفة المسلمين فِي إطار دراسته للنفس، ودرسها الفارابي وابن سينا فِي ثنايا المنطق، ومن هنا فلا بد من اعتبار الفيلسوف الإنجليزي (جون لوك) المؤسس الحقيقي لنظرية المعرفة لأنه هو الَّذِي وضع هذا البحث فِي صورة العلم المستقل، خصوصًا بعدما نشر كتابه (مقالة فِي التفكير الإنساني عام ١٦٩٠م)، الَّذِي يُعد من أول البحوث العلمية فِي أصل المعرفة وماهيتها ومنابعها ودرجة اليقين فيها.

وقد تابع (كوبلة) على هذا الرأي جمهور من الباحثين كالدكتور زكي نجيب محمود، والدكتور الشنيطي، والدكتور غلاب، ويوسف كرم، ولفيف غير قليل من الباحثين الغربيين مثل: (جون لويس)، (وأندره كريسون) (وول ديورانت)[1]، ولكن الشأن عند الصوفية يختلف عما كَانَ عليه قدامى الأوروبيين، وعما سار عليه الفلاسفة المسلمون، فقد درسوها فِي إطار بارز يُعطيها صبغة الاستقلال من أول وهلة، وقد يقول قائل: كيف ذَلِكَ وقد قصدوا بها معرفة الله، ودخلت ضمن الموضوعات الَّتِي يحتويها علم التصوف؟

ونقول: إن علم التصوف -كما سبق- لا يبحث فِي موضوع واحد، ولا يقتصر على علم محدود بل يشمل علومًا كثيرة، كالتوحيد والمعاملات والحقائق والرقائق، والنفس، ويستطيع المتتبع لأقوال الصوفية وبحوثهم أن يتبين الفصل الكامل بين العبارات الَّتِي تنصرف إِلَى كل من هذه العلوم، وأن يميز بين ما للمعرفة، وما للأخلاق، وما للذات الإلهية، وما للطائف، وما للنظريات الميتافيزيقية.

---

(١) زكي نجيب محمود: المعرفة، الشنيطي: نظرية المعرفة، غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، جون: مدخل إِلَى الفلسفة، وكريسون: المذاهب الفلسفية، ول ديورانت: مباهج الفلسفة.

ويستطيع الباحث كذلك أن يتحقق من أن رجال القوم هم أصحاب السبق فِي تسمية هذه النظرية بالمعرفة؛ لأنهم أول من استعمل لفظة عرف وعارف ومعرفة، ومع أن هذه الألفاظ انصرفت لمعرفة الذات الإلهية ابتداء واصطبغت بصبغة ميتافيزيقية إلا أنهم توسعوا كثيرًا فِي الموضوعات المدركَة، وَفي المسائل المتصلة بالإدراك مما أعطى تلك الفكرة صيغة الشمول والتعميم، وأيضًا كَانَ الصوفية فِي بحوثهم المتصلة بالمعرفة أجرأ وأكثر تحررًا واجتهادًا وتجديدًا من الفلاسفة المسلمين الَّذِينَ كبلتهم الفلسفة اليونانية بقوالبها ونظرياتها.

بخلاف الصوفية فإن رفضهم للفلسفة كَانَ عاملاً قويًّا على الابتكار الذاتي مما جعل ماسنيون يقول: إن رجال المعرفة الصوفية فِي الإسلام كانوا دائمًا النماذج الَّتِي تقدم لنا الصورة الحية للمفكرين الكبار فِي الإسلام[1]. ووافقه على هذا فيليب حَتِي.

الفرق بين العلم والمعرفة

هل المعرفة هي العلم أم بينهما اختلاف وفروق؟ المتأمل فِي الأفكار الإسلامية -وما كَانَ عليه علماء المسلمين- يُدرك وجهتَيْ نظر تجاه الجواب عن هذا التساؤل:

الوجهة الأولى: يرى أنصارها أن العلم هو المعرفة والمعرفة هي العلم بلا فرق بينهما، سواء أكانت المعرفة هي العامية الَّتِي تعتمد على ملاحظات الحس الفجة والتصور الساذج، والَّتِي فيها عامة البشر، وتعتبر أدنى درجات التعريف لبساطتها وزعزعتها وتنقلها، أم أريد بها المعرفة الخاصة بالعلماء والحكماء، وهي المعرفة العلمية الَّتِي تقوم على الحس والملاحظات الدقيقة والأقيسة والبراهين العقلية،

---

(١) مقدمة كتاب اللمع، ٩.

وهي أوسط الدرجات، وتَمتاز بالثبات والقصر على فئة معينة من أرباب النظر، والجهد العلمي، والمران الفكري، وبها نعرف الكون والوجود، أم أريد بها المعرفة الخاصة بأرباب التوحيد، وأهل الكشف، وهي أرقى أنواع المعارف وأسماها(١).

وكَـانَ هـذا الاستخدام شائعًا بين المسلمين أولاً؛ فلم يفرق عبد اللـه بن مسـعود بين العلم الناشئ عن العقل، وبين العلم الَّذِي مصدره القذف من ناحية الاسـتعمال اللفظي، بل أطلق لفظة العلم على كل منهما مع اعتقاده أن القذف أرقـى من ناحية تحقيق اليقين، يقول: ليس العلم بكثرة الرواية إنما هو نور يقذفه اللـه فِي القلب(٢).

وقد ردد الإمام مالك نفس العبارة(٣) بلا تمييز اصطلاحي بين ما كَانَ كسبًا أو وهـبًا، وظل علماء الظاهر فِي جَميع العصور يستعملون العلم والمعرفة بِمعنى واحـد بـدون تفـرقة بيـنهما فِي الوسائل أو فِي الحد الَّذِي تحققه من اليقين والاطمئنان العلمي، ولذا قَالَ القشيري معبرًا عن تلك الوجهة: المعرفة على لسان العـلماء هي العلم، فكل علم معرفة، وكل معرفة علم، وكل عالِم باللـه تعالى عارف، وكل عارف عالِم(٤).

والوجهـة الثانـية: تخص الصوفية ويذهبون إِلَى الفصل بين المعرفة الخاصة بـأهل الكشـف الَّتِي هي فيض الجود، وبين العلم الكسبي المعتمد على النشاط الذهني، ويؤكدون أن المعرفة أسمى لكونها إلهامًا وشرحًا، وكون المعارف المحصلة

---

(١) هذا التقسيم للمعرفة هو تقسيم ذي النون الَّذِي استمده من هيراقليطس خاصة فيما يتصل بالمعرفة العامية والخاصة العقلية.

(٢) مفتاح السعادة، ج٢، ٢١٩.

(٣) الإحياء، ج١، ٤٤.

(٤) الرسالة، ١٥٧.

بهـا ضـرورية، وتعطي تصورًا عن الشيء ذاته، أما العلم فإنه يعتمد على الحس والعقـل، والمعلومات الواردة عنهما كسبية، وتمنح المُدرِك علمًا بسمات المدرَك وأحوالـه وآثاره.

يقول أبو سعيد الخراز (٢٧٨هـ): إن اللـه جعل العلم دليلاً عليه ليُعرف، وجعـل الحكمة رحمة منه عليهم ليؤلف؛ فالعلم دليل إِلَى الله، والمعرفة دالة على الله، فبالعلم تنال المعلومات، وبالمعرفة تنال المعروفات، والمعرفة بالتعرف، فالمعرفة تقع بتعريف الحق، والعلم يدرك بتعريف الخلق ثم تجري الفوائد بعد ذلك»[1].

وهـذا النص قائم على اعتبار التفرقة بين المعرفة الذوقية الجذبية التصورية لا العامية ولا الخاصة العقلية، وبين العلم الكسبي العقلي التصديقي، ويبين أن المعرفة دالـة وشاهدة تحفظ صاحبها للألفة والمحبة بعد التعرف، والعلم دليل يدفع العالم إِلَـى التصديق فقط، وتبنى ابن القيم الجوزية وجهة النظر الصوفية، فقال: بالفرق بين المعرفة والعلم لفظًا ومعنى: أما لفظًا فإن فعل المعرفة يقع على مفعول واحد، وفعل العلم يقع على مفعولين، وأمَّا معنى:

(أ) فـإن المعرفة تتعلق بذات الشيء، والعلم يتعلق بالصفات والعوارض[2]، وإن كَـانَ الصوفية لَم يقصدوا من المعرفة فِي جانب الذات الإلَهية إلا ما يتعلق بالأسماء، والأفعال، والأسرار؛ لاستحالة معرفة الذات فهي مرادفة للعلم من هذه الزاوية المتعلقة بالمعروف، ومُختلفة عنه فِي نفس الجانب من حيث القوة والرسوخ والثبات الَّذِي يكون عليه العارف باللـه عن العالم به، فهما شيء

---

(١) طبقات السلمي، ٥٤.

(٢) انظر الآيات: (غافر٨١، النحل ٨٣، الشورى٤٧، الحج٤٤، سبأ٤٥، فاطر٢٦، الملك١٨، الأنبياء ٥٠). وابن القيم فِي مدارج السالكين، ج٣، ٣٣٦-٣٣٧، والرسالة القشيرية ١٥٣.

واحد بالنسبة للذات الإلهية لاعتبار، ومختلفان في نفس الشيء لاعتبار آخر.

ومن هنا -ولاستحالة الوصول إلى كنه الذات الإلهية- أمر الله العباد أن يعلموا ذاته فقال: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[محمد: ١٩]. ولَم يقل فاعرف، فكل من العالم والعارف يُدرك الله بصفاته وآياته لا بذاته، ولكن العارف يَمتاز عن العالم من حيث قوة الإدراك وجلائه وصفائه لكون العارف أدرك الآثار بالمؤثر جل جلاله، والعالم أدركها بعقله وكسبه.

(ب) وأيضًا فإن المعرفة في الغالب تكون لشيء غاب عن القلب بعد إدراكه، فإن تصوره أو حضر في ذهنه قيل عرفه، أو تكون لشيء استقر وصفه في النفس، فعندما نراه نقول عرفناه، كقوله سبحانه: ﴿وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا۟ عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾[يوسف: ٥٨]. فهي معرفة تذكرية حضورية، ولذا كَانَ ضدها الإنكار على حين أن ضد العلم الجهل.

قَالَ سبحانه: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا۟ رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾[المؤمنون: ٦٩]. وطبقًا لهذا الفرق الدقيق فإن استعمال كلمة المعرفة مع الذات الإلهية أولى من استعمال لفظة العلم؛ لأن الإنسان يولد على الفطرة الواعية والمدركة لله بصفة خاصة، ثم تأتي حجب التربية والنشأة والعوامل الأخرى فتنسي الإنسان ما أدركه بفطرته، ثم تكون مهمة الوحي هي التذكير والتعريف لما غفل عنه الإنسان كما جاء في نص حديث رسول الله: «**كل مولود يولد على الفطرة**» إلى آخره، ويؤكد هذا ما نراه من استعمال عبارات الإنكار والنكير لمن كذب بآيات الله أو نعمه أو رسله أكثر من استخدام لفظة الجهل وما اشتق منها حسبما نلاحظ هذا في مادة نكر وجهل في القرآن الكريم.

(ج) المعرفة تُفيد تَمييز المعروف عن غيره، والعلم يفيد تمييز ما يوصف به عن

الغير، فلو قلت: عرفت زيدًا فقد ميزته عن غيره، ولو قلت: علمت زيدًا، لم تفـد شيئًا؛ لأن السامع ينتظر منك أن تُخبره على أي حال أو صفة علمته، ويتبع هـذا بداهة أن التعبير بالمعرفة مع اللـه أوفى ولا يحتاج إِلَى إضافة خصوصيات ما.

أمّا التعبير بالعلم معه فإنه يحتاج إِلَى تَمييز حال العلم بالإثبات أو الصفة، وما لا يحتاج أولى مما يحتاج، وعلاوة على ذَلِكَ فإن المعرفة علم بعين الشيء مفصلاً، والعـلم قد يتعلق بالشيء على وجه الإجمال، والتفصيل فِي باب العقيدة أطلب وأدق من الإجمال فيها.

(د) العلم يرتبط بالاستدلال والخبر والمعرفة هبة وعيان بصيري[1] والأول كسبي تصديقي يحتمل الخطأ والصواب، والثانية ضرورية لا يطرأ عليها الكذب عند سلامة التعرض للنفحات والجود، وما لا يطرأ عليه الخطأ أولى مما هو عرضة.

(هـ) والنتيجة التي نريد أن نصل إليها هي أن هذه البحوث التي تعلقت بالفرق بين العلم والمعرفة رغم أنها جاءت في إطار المنهج الذوقي، وبين ثنايا نظريات العـرفان الصوفي إلا أن آراء الصوفية التي استمعنا إليها توًّا والتي أفاضت في الحديـث عن الوسيلة الإدراكية التي تتعلق بذات الشيء، والتي تفيد التصور والحضور وتميز موضوع الإدراك عن غيره تمييزًا ذاتيًّا، وتعطينا تفصيلاً للشيء المُـدرَك، وتبين أن المعلوم القادم إلينا منها ضروري، وكذلك البحوث التي تناولـت العـلم، وأنـه قائم على الحس والعقل، ويتعلق بالصفات والآثار لموضوع الإدراك، وأنه يميز المعلوم بها، وأن معارفه إجمالية وتصديقية.

(١) مـدارج السالكين ج٣: ١٦٥، حـ: ٤٨ ، ابن القيم أيضًا بدائع الفوائد ج٢: ٦٢-٦٤ وتفسير القرطبي ٣٧٤.

كل هذه الأفكار من صميم بحوث نظرية المعرفة، وما يتصل بالعلم المطلق، ونرى فيها جذور المذهب الروحي أو المثالي، وأساس المذهب الحسي والعقلي، وأصول الفكرة القائلة بأن العلم لا يتعلق إلا بالظواهر دون المهايا.

(ز) واتجاه الصوفية في استعمال مشتقات المعرفة، والفصل بينها وبين العلم مبني على النصوص المذكورة في الكتاب والسنة، والتي ذكر الحق فيها هذه المشتقات، مثل: عرف وتعرف ويعرف في سياق الرقة العاطفية وصفاء النفس، وإخبات القلب كقوله سبحانه: ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾ [المائدة:٨٣].

وسياق المعرفة في هذا الجو المشحون علما وعاطفة ورقة هو مطلب الصوفي وما تهفو إليه نفسه وروحه، كما ذكرها المولى في مقام ثنائه على العباد بالتعريف الوهبي، والمن عليهم بالعلم اللدني، وبالحقائق النابعة من الفراسة والكشف، كقوله سبحانه: ﴿ وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ ﴾[محمد:٣٠].

وقوله: ﴿ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا ٱلْمُنكَرَ ۖ ﴾[الحج: ٧٢]، ﴿ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ﴾[المطففين:٢٤] ﴿ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ ﴾ [البقرة:٢٧٣]، ﴿ وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ فَتَعْرِفُونَهَا ﴾[النمل:٩٣]، ﴿ وَيُدْخِلُهُمُ ٱلْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ ﴾[محمد:٦].

فقد بين الله سبحانه أنه يتولى تعريف بعض الأخيار من الأصفياء الأتقياء وأيضًا ذكر الله لفظة المعرفة للدلالة على العلم الذي لا ينتابه الشك في قوله سبحانه: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ﴾[البقرة: ٤٦].

كل هذه الآيات في سياقها العرفاني مع قوله ﷺ: «إن أعرفكم بالله أنا» هي التي شجعت الصوفية على اختيار هذه الصيغة خاصة وأن لفظة العلم تطلق على ما هو محمود وما هو مذموم، أما لفظة المعرفة فقد أطلقها القرآن على ما هو محمود فقط، وأما كونها سيقت بصورة أقل عددًا من الآيات التي ذكرت فيها لفظة العلم فلأن المعرفة على هذا النحو المذكور في الآيات لا ينالها إلا الصفوة، وهم قلة ونادرون، فناسب هذا ذكر اللفظة الدالة عليهم قليلاً أيضًا، وتنوع الخطاب الذي حمل عبارات المعرفة من النبي إلى المسلمين إلى أهل الكتاب يدل على دحض ما قاله ابن القيم من أن الخطاب كان خاصًّا بأهل الكتاب[1].

تعريف العلم المطلق

ما دامت المذاهب الخاصة بالمعرفة مختلفة من مثالية إلى حسية إلى نقدية إلى برجماتية إلى صوفية إشراقية؛ فإنه من الطبيعي أن يحدث الاختلاف فيما بينهم حول التعريف نظرا لأن كل واحد من المشتغلين بهذا الفن سيعرفه تعريفا يتفق مع المذهب الذي ينتسب إليه، ولذا نراهم يعرفونها أحيانًا بأنها تحصيل العلم، وأحيانًا يقولون: إنها العمليات العقلية التي بها نحصل العلم[2]، أو إنها البحث في النتائج التي يتوصل إليها في العلوم المختلفة أو إنها البحث في المعرفة الحاصلة بالفعل، ويرتضى أزفولد كوبلة التعريف القائل بأنها البحث في مادة الفكر في صورها العامة لكي تصبح مهمة المعرفة النظر في بعض المعقولات التي تستخدم في العلوم الجزئية جميعها، وتعتبر أساسًا منطقيًّا مسلّمًا به فيها من غير أن يتعرض واحد منها لدراسة هذه المعقولات دراسة دقيقة.

وواضح أن هذه التعريفات الخمسة لا تخلو من اعتراضات جوهرية حيث إن

---

(١) ابن القيم : مدارج السالكين ج٣: ٣٣٥.

(٢) د/ الشنيطي: المعرفة : ٥٧.

التعريف الأول والثاني يرتبطان بالوظائف السيكولوجية البحتة، ويُدخلان نظرية المعرفة ضمن فروع علم النفس، والتعريف الثالث والرابع يجعلانها فرعًا من المنطق أو من العلوم الجزئية، في حين يجب أن يكون مجال المعرفة خارج موضوعات العلوم وفروعها، والتعريف الذي ارتضاه كوبلة ليس شاملاً لكل اتجاهات المذاهب المختلفة؛ إذ لا يوافق عليه التجريبيون أو الحسيون الذين لا يعتمدون إلا على المحسوس، وينفرون من المعقولات وأداتها، وبالتالي فإن محاولة التعريف تبدو صعبة لاختلاف وجهات النظر حول منبعها ومصدرها، وحول غايتها النظرية والعملية، ومع اعترافنا بتلك الصعوبة نستطيع أن نعرفها بصفة عامة تعريفا لا يتناقض مع النزعات المختلفة لأرباب المذاهب المتعددة.

فنقول: إنها البحث في المبادئ العامة بوسيلة مثلى والبحث في المبادئ العامة بلا تحديد لنوع المبادئ بكونها معقولات أو غيرها أمر يتفق عليه الجميع؛ إذ لكل مذهب مبادؤه العامة التي يبحث عنها، أو التي يصوغها من نتائج جزئية، وقولنا بوسيلة مثلى يرضى الجميع أيضًا؛ لكون الوسيلة التي اختارها أنصار كل مذهب مُثلى في نظرهم وكذا وسيلة التصفية عند الصوفية.

ومن يقرأ ما جاء على ألسنة الصوفية في كل ما يتصل بالمعرفة يدرك أنهم لم يعرفوها بالحد، ولم يهتموا بها اهتمامًا بالغًا بقدر ما اهتموا بالحديث عنها من الناحية العملية القائمة على الجهد والنصب، والمرتبطة بالرياضة والتصفية، وجاءت أقوالهم فيها بالآثار والشواهد[1]، وبالعبارات الدالة على المعاملات والعبادات، والتي تفوح بالهيبة من الله، والتخلي عما سواه، وتبديل صفات النفس، والانقطاع إلى الله سبحانه، والقيام بأشق أنواع المجاهدات والرياضات.

---

(١) ابن القيم: مدارج السالكين ج٣: ٣٢٨.

أي إن المعـــرفة الصوفية تقوم على النظر في العلوم الشرعية وكسبها والعمل بهـــا؛ لتزداد ثراء من العلم الإلهي عن طريق الوهب، وكل معرفة لا بد أن تكون مصــــحوبة بالعمل، وهكذا يلتقي النظر والعمل في مجرى صوفي واحد ليصب في موارد قلوب المتصوفة، ولو أردنا أن نضع ذلك في تعريف محدد لقلنا: **إن المعرفة الصوفية هي الجد في الوصول إلى علم يقيني نابع من الحق عن طريق التجربة الدينية.**

وهـــذا التعريف صادق إلى حد كبير على نظرية المعرفة عند الصوفية إذ إنه يحدد لها مسارها ومجالها الذي تدور فيه أو تصعد إليه، تلك النظرية التي تستخدم العلوم الشرعية كمبادئ جزئية للوصول إلى نتائج كلية، أو إلى مبادئ عامة أشد ضــــرورة، وتنظر في نتائج العلوم الكسبية لا بالتحليل العقلي لاستنباط الكليات وإنما بالتطبيق والمجاهدة لتنجلي مرايا القلوب فتسطع عليها أنوار الحقائق اليقينية، وإذا كان الفيلسوف أو الحكيم أو العالم يختلي مع المبادئ الجزئية للتأليف بينها في عمومـــيات، فإن الصوفي يختلي ويكابد مع أحكام الشرع ليذوق صافي الأحوال، وتـــبرق في قلبه لمعات الحقيقة كما يقول أبو عثمان المغربي (٣٧٣هـــ): العارف تضيء لـــه أنوار العلم فيبصر به عجائب الغيب[1] أي: بعد أن يسير في ضوء نور العلم منفذًا وعاملاً، يبصر العجائب وينال مكنون الأسرار.

وتلـــك النظرة المشحونة بالعمل تجعل الصوفية بتجربتهم الدينية الشديدة في مجـــال المعرفة أسبق من البراجماتيين الذين يحكمون على تصور معرفة ما بمقدار ما تقـــدم من آثار عملية[2]، وأبلغ ما يحقق أستاذية الصوفية على هؤلاء الأمريكيين هو ما جاء عند ابن القيم حين قال: إن المعرفة عند الصوفية هي العلم الذي يقوم

(١) الرسالة القشيرية : ١٥٥.

(٢) الفلسفة الأوروبية: كرم : ٣٩٦-٣٩٩.

العالم بموجبه وبمقتضاه[1].

حقًا إنه شبيه تمامًا بما أعلنه تشارلس بيرس ١٩١٤م في مقاله (كيف نوضح أفكارنا) والذي ساق فيه: إن تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية[2]، وأهاب (وليم جيمس) بكل من تصور شيئاً أن يشرع في العمل للتحقق من دعواه، وع لينا أن نهمل موضوع التصور ونتتبع على الفور وظيفته، وهذا هو المعيار الوحيد لمعنى التصور والاختيار الوحيد لصدقه[3]، ويصرح جود ديوي أن المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة الجانب العملي[4].

وهكذا يتضح التشابه الكبير بين ما لدى الصوفية وما لدى البراجماتية في اعتبار أن المعرفة تصور وفي ربطها بالعمل، ولكن الصوفية يختلفون عن البراجماتيين في كيفية التجربة فهي عندهم دينية نفسية وعند الأمريكيين مادية أو إنسانية، والعمل عند الصوفية نتيجة علم شعري تصديقي وسبـ لعلم آخر وهبي تصوري يحث على مضاعفة الجهد من جانب ثان، ولكن العمل عند البراجماتيين قمة التصور العلمي ونهايته وثمرته، وغالبا ما تبدأ المعرفة الصوفية بالتصديق عن طريق الاستدلال العقلي أو الخبري ثم تأتي المجاهدة ثم التصور عن طريق القذف، أما البراجمتية فتبدأ بالتصور الذي لا يستحيل إلى تصديق وواقع إلا بالعمل والتطبيق، فمن هنا حدث الاختلاف ومن هنالك كان الاتفاق كما لا يغيب عنا كذلك أن المعرفة الصوفية جامعة شاملة، لاهتمامها بالحس والعقل والقلب، وبالعمليات العقلية والتحصيل العلمين، والبحث في النتائج، والعمل بها، وتتطلب إشراك كل القوى الإنسانية المادية والروحية لتحقيق العرفان المنشود.

---

(١) مدارج السالكين ج٣: ٣٣٧.

(٢) كرم: الفلسفة الأوروبية: ٣٩٦.

(٣) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة: ٦٠.

(٤) تاريخ الفلسفة الأوربية: ٤٠٤.

موضوع المعرفة

هـــل للأشياء حقائق منفصلة عنا ندركها بإدراك مطابق لما هي عليه؟ أو أن حقائقهـــا موجودة في عقولنا وتصوراتنا، وإدراكنا لها مرهون بقوانا الداخلية لا بالأشـــياء الخارجية؟ وبمعنى آخر، هل نأخذ إدراكنا عن الأشياء من الأشياء ذاتها مـــع التمييز بين المُدْرِك والمدرَك أو أن نضفي على الأشياء إدراكًا من عقلنا بحيث يكون المُدْرِك والمدرَك واحدًا؟

وحـــول الإجابـــة عن هذه الأسئلة انقسم الفلاسفة إلى: حسيين وعقليين، والحســـيون وإن انقسموا إلى واقعيين فقط أو واقعيين نقديين أو غيرهم إلا أنهم يجمعهـــم القول بأن الانتباه يقتطع موضوعاته من هذه الكثرة الحسية الأصيلة[1]، وللأشـــياء على أي حال وجود عيني مستقل عن عقولنا وحقائقها الخارجية هي بمـــثابة الأصـــل، ومعرفتي إياها بمثابة الصورة للأشياء الواقعية، والتطابق قائم بين الصورة والواقع عند الواقعيين السذج، أو يتدخل العقل في تركيب الصورة الجزئية ليؤلف منها صورًا عامة عند الوضعيين النقديين.

وأما المثاليون فعلى عكس ذلك يرون أن الأشياء مرهونة بقوانا المُدرِكة التي تحمـــل الوجود الحقيقي لكل شيء، والموجودات ليست سوى أشباح في الظاهر والحس، أو هي مجرد أفكار في عقولنا[2] وهكذا بدأ الحسيون من الأرض ووقفوا عندها، على حين بدأ العقليون أو التصوريون من العقل و لم يخرجوا منه، وحاول الـــنقديون التوفيق مع زعمهم أن المطلق غير قابل للمعرفة على وجه اللزوم سواء

---

(١) انظـــر: الطويل: أسس الفلسفة: ٢٤٩-٢٥٦-٢٦٣، بعض مشكلات الفلسفة: ٥١، زكي نجيب: نظرية المعرفة ١٢-٢٧، كريسون: المذاهب الفلسفية: الفصل الأول،٢٠١، ٢٠٩ ، ٢١٠. مباهج الفلسفة : ديوارنت ح١: ٢٤.

(٢) نفسه.

بالحس أو بالعقل، وكل سعي بالغا ما بلغ لا يثمر في هذا المجال.

وجاء الصوفية فجعلوا موضوع المعرفة شاملا للمطلق والغيب والشهادة والإنسان على وجه تفصيلي لا إجمالي، وعلى نحو ينكشف فيه للسالك كل شيء يحتويه العالم المرئي أو ما وراءه انكشافًا تظهر فيه حكمة الله وأفعاله في مخلوقاته، فليس هناك موضوع محدد يتجه إليه الصوفي فحسب، وإنما ينطلق إلى الأشياء كلها باعتبارها آثار الحق وشواهده، وهو سبحانه مقصد الصوفية الأولى بصفاته وأسمائه وأفعاله.

ولكي ينال الصوفية رغبتهم في تصور الأشياء وإدراكها لا بد أن يقوموا برحلة تبتدئ من الشرع والنفس والمجاهدة ذهابًا وتنتهي إلى الله وصلاً، فإذا تحققوا بالمطالعات والمكاشفات في رحاب القرب، وإذا عرفوا الله معرفة يقين وبصيرة وعيان عادوا من تلك الرحلة مزودين بالنور الذي يرون به أسرار الله في الأشياء التي قبلت الوجود منه سبحانه لا من ذاتها ولا من عقولنا.

وبالتالي فكل موجود قابل للإدراك والمعرفة، بل ويجب علينا معرفة المطلق وتنبغي فيما دونه علينا، وإدراكنا لوجود الأشياء ونحن مغمورون بفيض القرب ليس صورة الأشياء في ذاتها، وليس وجودها مستقرًّا في عقولنا ولكن وجود الأشياء منحة من الله لها، كشف لنا عنها بشعاع من نوره سلطه على قلب السالك فأبصر به خفايا الأشياء وأسرارها، وباختصار شديد تحققوا بالشرع عملاً فعرفوا الله بتعريفه، ثم عرفوا ما سوى الله بالله.

ولقد اعترف بهذه الحقائق التي نثرناها كل من الطوسي والمكي والهجويري والقشيري[1]، ويؤكد الغزالي على أن من ارتفع الحجاب بينه وبين ربه انكشفت

(١) اللمع: ١٤٩-١٥١ ، المكي: علم القلوب: ١١٩ ، الرسالة القشيرية : ١٥٣، وكشف المحجوب ج١: ٢٠٧.

لــه الحضرة الإلهية والحضرة الأسمائية والصفاتية التي هي جملة عالم الملكوت من منـــتهى عرشـــه إلى تخوم الأرضين[١]، وبعد أن يبين ابن عربي أنه ما ثم شيء إلا ويجـــوز أن ينال العلم به من طريق الكشف والوجود، وغيرنا هذا ولكن لا يمنعه أحـــد من أهل طريق اللـــه تعالى بل مانعه إنما هو من أهل النظر والاستدلال من علماء الرسوم الذين لا ذوق لهم في الأحوال بعد هذا يفصل حال التجلي وأنه إن كـــان بالاسم الظاهر ووقع لظاهر النفس كوشف العبد بإدراك الأشياء الظاهرة، وإن وقـــع التجـــلي لباطن النفس وقع الإدراك بالبصيرة في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد[٢] كالعلوم الإلهية، وعلوم البواطن وما يتعلق بالآخرة[٣]، والقلب بما يرد عليه من خواطر مستعد لأن يشاهد العظمة الإلهية، ويشاهد مبتدأ الأشياء ومنـــتهاها حســـبما صرح طاش كبرى زاده وعماد الدين الأموي[٤] وأخيرًا من دخـــل حضرة اللـــه نظر الدنيا والآخرة[٥] كما جاء في الكواكب الدرية، وإنما قـــاموا بهـــذه الرحلة الشاقة لعلمهم أن المعرفة الإنسانية هي معرفة ظواهر، وأما المعرفة باللـــه فهي معرفة يقين[٦].

والحـــق أن هذا الطريق هو منهج الأنبياء جميعًا أخذوا من الحق ما به عرفوا أســـرار ما دونه، وما يزال إلى يومنا هذا طريق الأولياء والأصفياء الذين يعرفون الحـــق توحـــيدًا وإفرادًا، ويتعرضون لنفحاته وإشراقاته بما يؤهلهم لفهم مكنون مخلوقاتـــه وبديـــع صنعه، ولقد جاء رجل إلى رسول اللـــه ﷺ فقال له: علمني

(١) الغزالي الإحياء ج١ : ١٨ ، ١٩ ، ج٤: ٢٦٥، معارج القدس: ١٠٧.
(٢) ابن عربي الإحياء الفتوحات ج١: ٢١٥ – ٢١٦ ، ٢٧٩، ج٢: ٦٨٩، ج٣: ٥٩٤: ٥٩٥.
(٣) نفسه.
(٤) زاده: مفتاح السعادة ج٣: ٣٢٤، الأموي حياة القلوب قوت القلوب ج٢: ٢٥٥-٢٦٠.
(٥) المناوي الكواكب الدرية: ٢٩٩.
(٦) المكي: قوت القلوب ج١: ١٥٢.

غرائب العلم، قال الرسول: «**وما صنعت في أصل العلم، ورأس العلم حتى تعرف غرائبه؟**» قال الرجل: وما أصل العلم ورأس العلم؟ قال الرسول: «**هل عرفت الله؟**» وجعل الرسول ﷺ المعرفة الإلهية كل ما يملك فقال: «**والمعرفة رأس مالي**».

وأخبر الرسول عن كثير من أمور الملكوت والملك بالوحي، كما حدث أبو بكر عما في بطن امرأته حسبما روى الإمام مالك ذلك في الموطأ، وكوشف عمر بحال سارية في الحرب فنادى: ياسارية الجبل، ونزل الوحي مؤيدًا لفراسته وإلهامه في كثير من المناسبات، وقال جمع من الصحابة لرسول الله: نكون عندك فتكاد تصافحنا الملائكة، وقال حارثة للنبي: كأني أنظر إلى عرش ربي بارزًا، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون وإلى أهل النار يتعادون، وكل ما يقع ووقع من كرامات من قبيل انكشاف الأشياء بأنوار الله سبحانه.

منابع المعرفة إجمالا في ضوء النظرة الصوفية للإنسان

أدق ما توصف به المعرفة ونحن بصدد المنابع التي تستقي منها أنها معرفة إنسانية نقدية: أما أنها إنسانية فلأنها نظرت إلى الإنسان نظرة تقدير لكل جوانبه وقواه، فلم تفرط في مداركه الحسية، أو العقلية، أو البصيرية، ولم تقتصر على قوة إدراك واحدة بل نهلت من موارد الحس وروافد العقل وبوارق القلب.

وقد اهتم الصوفية بالإنسان على أنه بدن وروح، ولا يمكن إهمال البدن وقواه أو عزل الروح عنه عزلاً كليًا ودائمًا والإنسانية ليست معنى تجريديًا بحتًا بل هي معنى يسري في بدن، ويجرد من مادة وينبغي مراعاة ذلك عند تناول القوى النفسية وإلا نكون قد قصرنا عن المعنى الواسع للإنسانية المزودة بطاقة مادية تحمل حسًا وبطاقة روحية تحمل عقلاً وقلبًا.

ومجرد الثناء على هذه القوى أو التباهي بهذا الكائن الممتاز لا يفيد شيئا ولا

يكفي لتقدير القيمة الحقيقية للإنسان الذي هو أعظم المخلوقات وأكرمها، ولكن استغلال هذه القوى هو مصدر الثراء عامة لبني الإنسان، ومن هنا نبه الصوفية على احترام القوى البشرية المُدْرِكة سواء ما كان منها حسيًا أو عقليًا أو بصيريًا، وحثوا على استخدامها استخدامًا يحقق المعرفة ويقوِّم العلم مع الاعتراف بأنها متفاوتة باعتبار قوى تحصيلها ودرجة الثبات العلمي فيه، وأن أدناها الحس، وأوسطها العقل، وأشرفها الكشف.

ولذا كان رجل الطريق أعمق فهمًا للإنسان وإمكانياته من أرباب مذاهب المعرفة المختلفة ممن لا يرون في الإنسان غير الحس ويهملون العقل، أو الذين غرهم بريق العقل فخطف اهتمامهم عن الحس، أو الذين أخذوا بالحس والعقل معًا غاضين أبصارهم عن نور الذوق والكشف، والذين يدعون أن الصوفية قصروا منهجهم على الكشف لم ينظروا بعين ثاقبة لما تركه الصوفية من أقوال، وما هم عليه من معارف تدل دلالة على أنهم تناولوا المنابع الثلاثة.

على أني أقول أيضًا: إن الاعتماد على المنابع الثلاثة مع علو شأن الكشف أمر تقتضيه ضرورة المعرفة الصوفية ذاتها لاعتراف القوم بأن أحوالهم لا تدوم، وأنها متقلبة، وأن الكشف ليس حالة ثابتة تلازم الصوفي في جميع أوقاته حتى يصح الاعتماد عليه في تحصيل معارفنا العامة والخاصة.

ومن جانب آخر فإنه لا يأتي لجميع الصوفية إلا بعد مرحلة شاقة من الكسب بالحس والعقل، ولما كان الحال كذلك لزم ضرورة وبداهة أن يبحث الصوفية عن منابع للمعرفة ينهلون منها قبل الوصول إلى الكشف، وفي حال غيابه عنهم بعد الوصول، وعلما بأنهم لم يتناولوا أيًا من المنابع الثلاثة على هناته وعلله بل بينوا مواضع الزلل، ووضعوا القيود والحدود التي نأمن معها صحة المعارف القادمة إلينا عن طريق الحس والعقل والقلب بلا تحيز ولا تعصب ولا

غـــرور بـــأي مـــنها، ومن هذه الزاوية كانت المعرفة الصوفية نقدية بجانب أنها إنسانية.

ولا بـــأس هـــنا أن نقف مع الصوفية في أقوالهم ومؤلفاتهم لنرى اهتمامهم بالمـــنابع كلها على وجه إجمالي، ثم نخوض معهم غمار الاهتمامات الخاصة بكل منبع ونقده، فنرى بصفة عامة أن أبا سعيد الخراز (٢٧٩هـــ) والحلاج وأبا سعيد الأعـــرابي والسهروردي البغدادي أفصحوا عن طريقين للمعرفة أحدهما يأتي من بـــذل المجهود بالحس والعقل وبه ندرك الجزئيات من العلوم والثاني ينبع من عين الجود، وهو الذي نبذه الكثيرون وعادوه لكونهم من غير أربابه وبه ندرك مدارج الحقائق ونصل إلى الكليات[(١)].

أمـــا الجنيد فيبين أنه سلك جميع سبل المعرفة في تحصيل العلوم إذ يقول: «ما أخرج اللـــه إلى الأرض علمًا وجعل للخلق سبيلاً إليه إلا وقد جعل لي فيه حظًّا ونصيبًا»[(٢)] ويذكر السراج أن طريق الكسب يشمل الأخبار والآثار التي يتناقلها الـــثقات عـــن الثقات، والفهم والاجتهاد، والنظر والبرهان، والقياس والجدل، ويخـــتص بـــه العلماء والفلاسفة والمتكلمون، وأما الكشف فلا يعطي إلا للعبد الصـــالح، ومع أنه الطريق الأشرف والأكمل إلا أننا نسمع السراج يمتدح العلم بـــأي وســـيلة فيقول: فإذا اجتمعت هذه الأربعة في واحد فهو الإمام الكامل، والقطب، والحجة، والداعي إلى المحجة، ولا ينال هذا إلا الأقلون عددًا الأعظمون عـــند اللـــــه قدراً[(٣)] كما قال الإمام علي، ويفهم من قول السراج أن استعْمال

(١) انظر ما قالـــه الخراز في اللمع: ٦٣، وما قالـــه الحلاج في الطواسين: طاسين الفهم، وما قالـــه الأعرابي في اللمع أيضًا: ٤٥٦-٣٥٨ والسهروردي في عوارف المعارف: ٥٦.

(٢) ابن الجوزي: صفة الصفوة ج٢: ١٠٥.

(٣) اللمع: ٤٥٦-٤٥٨.

الحس والعقل مع الكشف يرفع من درجة الكمال للولي ولا يَحُطُّ من قدره.

ودعا المكي إلى الأخذ بمعرفة السمع الشاملة للخبر ولإدراك المحسوسات، وبمعرفة العيان سواء أكانت نابعة من مشاهدة الاستدلال بالعقل أم من مشاهدة الدليل بالقلب أو بالبصيرة لأن كل أداة لها مهمة خاصة في الإدراك، فالحس خاص بالموجودات الظاهرة، والعقل يختص بالخواطر العقلية التي ترادف الحدوس، أو المبادئ الأولى عند الحكماء وهي مخلوقات مما أنتجته الأفكار واستخرجته الفطرة من الخواطر والعلوم[1]، والكشف يخص أولي القلوب المبصرة، وكل درجة مهما كانت رتبتها لا تقدح فيما دونها[2].

ونجد الإمام الغزالي رغم شكه في الحس والعقل يحث الجميع على ضرورة تعمد كسب العلوم الإنسانية بهاتين الوسيلتين، ولا يصرفه العلم الرباني المباغت الذي يأتي وراء طور الحس والعقل عن الأخذ بهما، أي على السالك أن يعرف وأن يرتشف من جميع الروافد العلمية لأنه ما من عضو من الأعضاء، ولا حاسة من الحواس إلا ويمكن الاستعانة به على طريق الوصول إلى اللـه سبحانه، والتي هي أسمى الغايات العلمية[3] وقد ردد هذا في كل كتبه تقريبًا.

ويسمي ابن عربي الطريق القائم على الحس والعقل بطريق العادة، تلك العادة التي تقضي بأن ندرك الأشياء بالحس، ونحكم عليها بالعقل، ونعبر عنها باللفظ لكونها في مادة أساسا، ويجوز أن يخرق اللـه تلك العادة لبعض العباد فيمنح لهم أنوارًا يدركون بها ما تدركه القوى الأخرى سواء أكانت ظاهرة أم باطنة، وبها

---

(١) قوت القلوب ج١ :١٣٥-١٣٦.

(٢) نفسه.

(٣) الإحياء ج١: ١٨ ، ج ٣: ٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢١ ، ج ٤: ١٠٠ ، ٢٦٤-٢٦٦.

ندرك أحكامًا توافق العقل أو تخالفه، وقد لا يستقل العقل بإدراكها ويعجز عنها، ولـــذا كـــان الكشف أشرف الطرق إلى تحصيل العلوم، ولكنه لا يقوم بأدوارها العلمية دائمًا، والإنسان في حياته اليومية والعلمية يدرك أن ثم علمًا اكتسبناه من أفكارنـــا ومن حواسنا، وأن ثم علمًا لم نكتسبه بشيء من عندنا(١)، فلا يمكن أن نســتغني بـــأي واحد من المنابع عن الآخر بصفة مستمرة كما يرى فريد الدين العطار، وطاش كبرى زاده(٢).

هـــذه وجهة نظر الصوفية ببعض أسانيدها وهي قلة من كثير وضعناها أمام القـــارئ، وأمام الباحثين ليتأكدوا من شمول المعرفة الصوفية وعمومها في تسخير كل القوى المدركة التي ميز اللـــه الإنسان بها، وجعلـــه كائنًا ماديًّا لـــه حس، وكائنا نفسيًّا لـــه عقل، وكائنا روحيًّا يدرك ما وراء الحس والعقل بتلك النفحة الإلهية السرية التي حباه اللـــه بها.

ولسائل أن يسأل: هل كان الصوفية مقلدين أو مجددين تابعين؟

وبعبارة أخرى: هل قلد الصوفية الفلاسفة القائلين بثلاثية المعرفة كأفلاطون الذي نادى بضرورة التنقل من ظنية الإدراك الحسي إلى يقينية المعقولات المجردة، ثم إفـــناء الحس والشهوة ليصل إلى مثال الخير أو الجمال المطلق فيدرك بالحب أو الجـــذب(٣)، وقـــرر أفلوطـــين أنه يوجد في النفس قوى إدراكية متعددة ولكنها مجموعـــة في وحـــدة، وعـــلى الإنسان أن يأتي من الخارج المحسوس إلى الداخل المعقـــول كي يدرك ذاته ثم يرتقي إلى معرفة مركز الدائرة بعد أن يزول التغاير،

---

(١) الفتوحات المكية ج١ : ٢٠٤، ج ٢: ٢٩٣، ج ١: ٢٧٩، ج٢: ٨٧، ج ١: ٢١٥،٤٠.

(٢) العطار: جوهر الذات: ٦٣٣ ومفتاح السعادة ج١: ٩٦ –٩٨ ج ٣: ٦ ، ٣٥٣-٣٤٢.

(٣) محـــاورة فيدون: ١٨١-١٨٥، والجمهورية الكتاب السابع: ١٢٠-١٢٦، وأفلاطون لديس: ٩٤-٩٦.

وهناك تسطع عليه أنوار المعقول بنفحة المحبة الإلهية[1].

كما نجد تلك النظرية في ثوب مسيحي عند القديس أغسطين يوضح فيها من جديد عجز الحس والعقل عن إدراك الثابت الكامل لتعلق الحس بالمتغير والعقل بالمعاني، وعلينا أن نطلب معرفة الكلي بإشراق إلهي، وطغت تلك النظرية التي اختلطت بمعاني سقراط، ومثالية وإشراقية أفلاطون على الفلاسفة المسيحيين في القرون الوسطى من أمثال ديونيسيوس وجون سكوت وكان القديس أنسلم يتباهى بأنه تلميذ أغسطين، وتبناه أيضًا القديس برنار، وهو دي سان، وجوم دفرني، وتزعم مالبرانش الدعوة لهذه النظرية في العصور الحديثة[2]،كما رددها فلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا، فهل ما قاله الصوفية ترديد للأفكار اليونانية القديمة وأطوارها بعد ذلك؟

ونقول ردا على هذا الاستفسار: إن التشابه وحده لا يكفي للحكم بأن الصوفية تلقفوا ثلاثية المنهج كما تلقفها المسيحيون في العصور الوسطى وكما نادى بها فلاسفة المسلمين، لأن المسيحيين وجدوا جدل الأفلاطونية الصاعد على بساط أفكارهم جاهزًا في كل مكان من الإمبراطورية الرومانية خاصة في روما التي كانت مهبط أفلوطين وتلاميذه، وعرفها الفلاسفة المسلمون بعد الترجمة.

أما رجال الحركة الروحية فإنهم حصلوا العلوم بحسهم وعقلهم، وورثوا عن الصحابة كلمة معرفة وعارف، وألفاظ الدراية والعلم القلبي والفراسة، والبرهان البصيري، والنور المقذوف في باطن العبد، وكلها تخص الإدراك الكشفي، وذلك

---

(١) الفلسفة اليونانية كرم: ٢٨٨-٢٨٩.

(٢) كرم الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى: ٣٥-٣٦، ٥٤، ٨٥، ٨٩، ١١٣، ١١٤، ١٣٧، ١٤٠، وتاريخ الفلسفة الأوربية الحديثة: ٩٦.

قبل أن يعرفوا حرفًا واحدًا عن الأفلاطونية الحديثة أو القديمة، ومن ناحية ثانية فإن المصطلحات التي استخدمها رجال القوم في النصف الثاني من القرن الثاني، والنصف الأول من القرن الثالث، والتي تخص المعرفة في الدرجة الأولى كالكسب والوهب والمجهود والجود والفطرة والخواطر والإلهام كانت عربية صرفة، ومن جهة ثالثة أيضًا فإن طريق معرفة الجود هو التصفية عن طريق الشرع وطريق الإشراق الأفلاطوني هو العقل.

ورابعًا وهو الأهم فإن الطرق الثلاثة الحسية والعقلية والقلبية قد تحدث عنها القرآن جملة واحدة في آيات كثيرة كقوله سبحانه: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[النحل: ٧٨] وقال جل شأنه : ﴿ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾[الإسراء:٣٦] وجاءت هذه الطرق على نحو متقارب الصيغ في الآيات (المؤمنون ٧٨، السجدة ٩ ، الملك ٢٣) .

وإنما جمعت الطرق الثلاثة لأن السمع والبصر إشارة إلى أهم أدوات الإدراك الحسي، والأفئدة كما يقول ابن كثير تشمل العقل النظري صاحب البرهان، والعقل العملي صاحب التمييز بين الخير والشر، والقلب محل الأنوار الإلهية[1]، وتشتمل الآيات على حقائق في غاية الأهمية بالنسبة لنظرية المعرفة: منها أن الإنسان خلق خاليًا من كل علم، ومستعدًّا للتعلم خلافًا لما يقوله المثاليون الذين يذهبون إلى أن العقل يحوي المعلومات والحواس تنبهه فقط، ومنها أن هذه الأدوات الإدراكية الثلاثه نعم خلقها الله لتعمل وتدرك فلا ينبغي إهمالها، أو التفريط في تنظيم مدركاتها التي تنتقل النفوس بها من الجهل إلى العلم كما يقول

(١) ابن كثير: تفسير القرآن ج٤: ٥٠٨.

الإمام الرازي[1]، ويضيف أبو السعود في تفسيره أن ترتيب الآلات في الآيات هو ترتيب تطورها في الإنسان، إذ الإحساس كان أولاً ثم تلاه الإدراك العقلي كطور في تكوين النشأة الإنسانية[2]، ثم كان الإدراك القلبي قمة الكسب العلمي والجهد العملي القائمين على نتائج ومعطيات الحس والعقل معًا، وهو ما ذهب إليه الصوفية.

وتحدونا هذه الأدلة إلى ضرورة نسبة المعرفة الصوفية بأجنحتها الثلاثة إلى القرآن الكريم لا إلى الفلسفة، ونخوض الآن غمار الحديث مع الصوفية في منابع المعرفة على وجه التفصيل، ونقد كل منبع على حدة.

أولا: الإدراك الحسي عند الصوفية وفي القرآن

تناول الصوفية الإدراك الحسي بكثير من التوضيح، وتحدثوا عن موضوعه والقوى المدركة فيه، وفتحوا مداركهم الحسية في آثار الله القرآنية والكونية ليعلموا حكمه، ويعملوا بمقتضى تكليفه، أو ليحصلوا علمًا نظريًا وليكسبوا عملاً مرضيًا، وليس الإدراك الحسي مقصورًا على مجرد العلم ببعض المحسوسات الظاهرة المادية، وإنما هو متوجه إلى الآيات الشرعية والكونية كلها، وليس غايته مجرد النظر أو المعرفة المجردة، وإنما نيطت به مهمة النظر على قدر جهده والعمل المرغوب من وراء النظر.

وها هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي (٢٤٣هـ) يقول لكل سائل ولكل مريد في صدر كتابه الرعاية لحقوق الله: وقد أحببت قبل جوابي إياك عما سألت عنه أن أحثك على حسن الاستماع لتدرك به الفهم عن الله عز

---

(١) الرازي: فتوح الغيب في التفسير ج٥: ٣٣٦.

(٢) تفسير أبي السعود هامش تفسير الرازي ج٥: ٤٥٢.

وجل في كل ما دعاك إليه[1]. فإنك إن أحسنت الاستماع ووعيت ما سمعت نفعك الله بما أجبتك به لأن العبد إذا استمع كما يحب الله تعالى أفهمه الله تبارك وتعالى كما يحب، لأنه عالم بما يستمع به المستمعون، ومطلع على إرادقم وهممهم، وناظر إلى جوارحهم[2]، أي أن حسن التوجه بالمدارك الحسية نحو الأشياء يولد علما نظريًا وفهمًا عميقًا يحفز الهمة والإرادة والجوارح إلى العمل فيرضى الحق عن العبد فيفهمه عنه.

وأحس المحاسبي أن التوجيهات العامة لا تفيد كثيرًا فعمد إلى شروط محددة تجب مراعاتها في الإدراك الحسي لكي يثمر الإدراك علمًا وفهمًا فاستوحى من أقوال مجاهد، وسفيان بن عيينة، ووهب بن منبه توصيات هامة قام بشرحها وتفصيلها، وجعلها ضوابط لسلامة حاسة السمع كنموذج لبقية الحواس، فقرر أنه لا بد أن يستحضر الإنسان عقله ليسجل كل ملاحظات الحس، ويستنتج منها ما يقدر على استنتاجه، وألا يحدث نفسه بشيء غير المدْرَك ولا يلهو بغير الموضوع المثار، وأن يقصد الفهم قصدًا يجعله قادرًا على تتبع الْمُدْرَك في كل تغيراته وتحولاته ودلالاته الظاهرة، وأن يعزم على العمل إن كان الْمُدْرَك من شأنه العمل به[3].

وهذا يعني أن المسلمين وضعوا للملاحظة الحسية الظاهرة شروطًا قبل أن تطرأ على ذهن روجر بيكون وفرنسيس بيكون ومؤسسي المذهب الحسي بعدة قرون وأن الصوفية أردفوا العمل بالإدراك قبل البراجماتيين بأحقاب كثيرة، واستقر كل هذا بين المسلمين في عصور التابعين وتابعيهم ونقلها المحاسبي قبل أن تذاع

---

(١) الرعاية لحقوق الله: ٣٢ – ٣٦.

(٢) نفسه.

(٣) نفس المرجع : ٣٦.

الكلمات الأولى للمنطق الأرسطي.

وقد ظلت أفكار الصوفية عن الإدراك الحسي وآلاته وضرورته، وبقي علمهم بأن كل آلة تُدرِك نوعًا معينًا من المحسوسات لأنها مخلوقات ولا يمكن أن يكون خلق الله بلا معنى، ظل هذا باقيًا في العصور الأولى للإسلام وللتصوف بلا تفلسف حتى جاء الغزالي فرأى البعض أنه مزج الأفكار الموروثة عن المسلمين والصوفية بما جاء في الفلسفة فأدخل فكرة الوسائط الضرورية للإدراك الحسي كالنور للعين والهواء للسمع، وقسم لأول مرة آلات هذا الإدراك إلى ظاهرة تدرك الصورة كالحواس الخمسة، وإلى باطنة تدرك المعنى كالحس المشترك والمتوهمة والمتخيلة والذاكرة والحافظة متأثرًا في ذلك بأرسطو، كما تأثر بابن سينا في تقسيمه الروح إلى روح حاسة تدرك المحسوسات وإلى روح خيالية تحفظ الصور القادمة من الحس لتعرضها على العقل، وإلى روح عاقلة تدرك المعاني التي لا ترد على الحس والخيال، وإلى الروح المفكرة وهي التي تؤلف بين العلوم العقلية المحضة وإلى الروح القدسية الخاصة بالأنبياء وبعض الأولياء[(١)].

ومن هنا قال البعض إن الغزالي أول من استعان بالفلسفة في محيط التفريعات الخاصة بنظرية المعرفة. ولنا إزاء هذا القول وجهان لحكم واحد: **أولهما** أنه لا يضيرنا أن نستفيد ببعض التفصيلات من أي مصدر أجنبي طالما أنها لا تصطدم بأصل شرعي في العقيدة أو غيرها، وطالما أنها تخدم غرضًا دينيًا أو علميًا محمودًا، وما دام الإسلام قد جاء بجذور وأصول تلك التفريعات، وأننا بدأنا أصلاً من هذه

---

(١) الغزالي: الإحياء ج٣: ٥ ، ج ٤: ٩٥، ٩٦، رسالة الحكمة ضمن مجموع: ٤٩ ، ٥٠ ، مشكاة الأنوار، ٦ ، ٣٦، ٣٧ ، معارج القدس: ٥٢ وانظر رسالة ابن سينا في القوى النفسية ضمن مجموع : ٢١٦ ، ٢١٧.

الجذور وصدرنا عن مورد الشريعة ولم يتعارض الفرع مع الأصل فلا حرج في الانتفاع بما حدث أو يجدّ.

على أنه يمكن أن يقال في هذا الوجه كذلك: إن أمثال هذه الزيادات التي رأيناها عند الغزالي مقصورة على مجرد التحصيل العلمي النظري، ولا تزيدنا شيئا في التطبيق والعمل اللذين هما ثمرة الفهم بالإدراك الحسي، وتبقى الأصول الإسلامية كفيلة بتحقيق العلم اللازم للعمل، ومن هنا استطاعت أن تسد حاجة المسلمين لفترات طويلة وما زالت جديرة بهذا سواء فيما يتصل بإدراك الظواهر الكونية أم كسب المنافع العلمية، وأيضًا فإن الزيادات التي أضافها الغزالي هي من صميم الدراسات النفسية لا الإدراكات الحسية.

وقد نقول في **الوجه الآخر**: إن الإسلام حث على استخدام الحواس وضبطها وتوجيهها، وأنه أعلى من شأن بعض الآلات على بعض، وأنه ألمح إلى كثير من التفريعات السابقة، وأشار بوضوح إلى فكرة الوسائط اللازمة، لإدراك القوى الحسية، كما صرح بربط النظر بالعمل.

أما تمييز بعض الحواس عن بعضها فإننا ندركه في الاهتمام بالسمع والبصر دون اللمس والذوق والشم، حيث نراه سبحانه يذكر لنا الأذن في ثمانية عشر موضعًا، والسمع في مائة وأربع وثمانين آية، كما يذكر العين في القرآن أيضًا كلفظ مشترك في إحدى وستين آية، وبمعنى الباصرة في سبعة وثلاثين موضعًا، ويوسف حاسة الإبصار في مائة وسبعين آية، وبينما يحدثنا عن اليد في مائة وعشرين آية وتأتي بمعنى القوة والقدرة والفل والكف، ما عدا قوله سبحانه ﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾[الأنعام : ٧]، وجاء اللمس بمعنى المباشرة في أربعة مواضع، ولم يذكر الأنف سوى مرتين في الحدود لا في الإدراك، ولم ترد حاسة الشم مطلقا،

وجاءت آيات اللسان في خمس وعشرين مرة كلها تعنى باللسان كآلة للحديث لا للذوق ما عدا آية عامة تصلح للكل وهي قولـه سبحانه﴿ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴾ [البلد: ٩]، وسيقت مادة الذوق في ثلاث وستين آية تتحدث عن الذوق المعنوي لا الحس إلا قولـه سبحانه ﴿ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا ﴾[الأعراف: ٢٢]، ومنه نتبين العناية الفائقة بأداتي السمع والبصر كقوتين للإدراك، ولا شك في أهما جديـران بهـذه العناية لقصر مهمتهما في الخلق على لإدراك فحسب، فنحن لا نسـتخدم عيونـنا وآذاننا إلا في العلم بالأشياء رؤية أو سماعًا، أما اليد مثلا فإننا نـلمس بها ونحمل بها كذلك، والأنف نشم بها الروائح ونستنشق بها الهواء اللازم لوجودنا، واللسان نتحدث به ونلوك الطعام به ونذوق الأشياء عن طريقه، ومن هنا استحق السمع والبصر الأولية.

وفي مجال التفريق بين الأداتين الأهم نجد أن البعض وخاصة الصوفية يقدمون السـمع عـلى البصر لأولى أقوى الحواس كلها، وتدرك في كل الجهات بخلاف الإبصار فلا يدرك إلا في جهة واحدة، وتدرك ليلا ونهرًا لأن وسيطها وهو الهواء لا يغيـب، بخلاف البصر فإن إشراكه يتوقع على وجود الضوء، وندرك بالسمع مـن وراء بعض الحوائل بخلاف البصر فأدنى حجاب يمنعه، ومنها جاءت الآيات القرآنية تذكر السمع قبل البصر أكثر تقديم البصر عليها، ولكن لما كانت حاسة البصر تتميز بميزات هامة تتصل بالمعرفة وحدودها اتصالاً مباشرًا مالا البعض إلى تفضيل القصر إدراكها معيار لقوة التأكد والتثبت في المعرفة قال تعالى: ﴿ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ ٱلْعَيْنِ ﴾[آل عمـران: ١٣]. أي رؤية ظاهرة مكشوفة لا لبس فيها[١]، ومع أنها رؤية ظن وتخريص لكنها تجري مجرى رؤية العين الواضحة الجلية[٢] ولأن

---

(١) تفسير النسفي ج١: ١٤٨.

(٢) تفسير أبي السعود ج١: ٣٣٦.

اليقين يضاف إليها مثل قوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ﴾[التكاثر:٧] بمعنى الرؤية التي هي نفس اليقين وخالصته[١].

وأيضًا عندما تهدأ النفس وتطمئن يعبر عن تلك الحالة بقرة العين كقوله سبحانه: ﴿ فَكُلِي وَٱشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا ﴾[مريم: ٢٦]. «**وجعلت قرة عيني في الصلاة**» كما قال رسول الله، وقوله سبحانه: ﴿ فَرَجَعْنَٰكَ إِلَىٰٓ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ﴾[طه: ٤٠]، وبالعين تكون الملاحظات الإحاطية والعناية الربانية: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾[طه: ٣٩]،﴿ وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾[الطور: ٤٨]، وبجانب هذا فإنها سابقة في الخلق عن الأذن كما يقول علماء الأجنة[٢].

هذا ويجب أن نعلم أنه إذا تحققت شروط الإدراك للبصر من وجود الوسيط، وإزالة الحجب، ووضوح المرئي، ومواجهته للرائي، وسلامة العضو تفوقت قوة البصر على السمع، ولكن هذه الشروط يصعب تحققها في كثير من الأحيان لذا يقع الخطأ في الرؤية، ووقوعه فيها أفدح منه مع غيرها، لذا وللأسباب التي سقناها مع السمع صح تقدم تلك الحاسة وهو ما أيّده الصوفية خلافا لأرسطو.

ولا تعتبر فكرة الوسائط اللازمة لإدراك السمع والبصر جديدة لأن القرآن حدثنا عنها فقال سبحانه: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[القصص: ٧١، ٧٢].

فقد بين سبحانه أنه لو أذهب الضوء ما استطعنا الإبصار، ويقول جل شأنه:

---

(١) نفسه هامش الفخر ج٩: ٥١٤.

(٢) انظر في ذلك كتابنا: المنهج القرآني تكوين وإقناع، ففيه بحث حديث عن تلك المسألة.

﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾ [الإسراء: ١٢] وأيضًا تشير الآيات صراحة إلى القوى الظاهرة كما رأينا، وتفصح عن القوى الباطنة كقوله تعالى: ﴿ لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ ﴾ [الحاقة: ١٢]، فالأذن قوة من قوى الحس البادية وتعي إشارة إلى إدراكها الظاهري، وواعية إشارة إلى الحافظة لأن كلمة وعي تدل في اللغة على الحفظ في النفس وأوعى تدل على الحفظ في شيء خارج النفس، ومن وعى وحفظ تذكر فتشمل الذاكرة أيضًا، ولذا قال رسول الله: «**سألت ربي أن يجعلها أذن علي**» فانتفع الإمام علي بهذا الدعاء، وقويت حافظته وذاكرته فقال: « **فوالله ما نسيت شيئا بعد، وما كان لي أن أنسى**»، وكما تضمنت الآية قوى الحافظة والذاكرة نطقت الآية (٦٦) من سورة طه بالتخيل وكذلك ساق سبحانه السمع والعقل في آية واحدة كقوله: ﴿ وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [الملك: ١٠]، وقال: ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ ﴾ [الفرقان: ٤٤]، وهذا كله يقودنا إلى اليقين بأن القرآن أتى بأصول الإدراك الحسي وقواه الظاهرة والباطنة.

وبجانب هذا نبه القرآن على أن الإدراك لا جدوى من ورائه إلا إذا أحاله صاحبه إلى عمل وتطبيق، ولذا يمدح الله المؤمنين الذين يسمعون ويطيعون فيقول سبحانه: ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ ﴾[النور: ٥١]، وحذر من الفصل بينهما قائلا: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ قَالُواْ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴾[الأنفال: ٢١]، وذم الذين ﴿ قَالُواْ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا ﴾[البقرة: ٩٣]، واعتبرهم ﴿ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[البقرة: ١٧١]. وما دام القرآن قد حوى كل هذا فإنه لا يمكن أن يمر دون أن يترك أثرًا في المتدبرين لمعانيه من أرباب القلوب ورجال التوحيد، الأمر الذي يقطع بأن الصوفية نهلوا من الكتاب والسنة ما قالوه عن الإدراك الحسي.

نقد الحس

الطابع الذي يميز الصوفية في بحوث المعرفة هو طابع النقد، فما ثم منبع للمعرفة سَلَّمَ به الصوفية دون أن يوجهوا إليه سهام النقد الموضوعي السديد، وبالنسبة للحس لا نجدهم بالطبع يقرون أنه هو المنبع الوحيد، ولا يثقون به الثقة العمياء التي مال إليها الماديون أو الحسيون القدامى من الهنود كالمدرسة الهندية والبوذية اللتين تكونتا في القرن السادس قبل الميلاد[1]،أو من الإغريق كالطبيعيين، أو الماديون المحدثون الذين يجمعهم القول بأن الحس هو المصدر المأمون الذي يمدنا بالمعارف، وليس وراء الحس والمحسوسات شيء آخر.

ولم يذهب الصوفية قطعًا إلى إنكار المطلق، وإنما أخذ الصوفية بالحس في مجال المعرفة فقط دون أن يقحموه في مباحث الوجود الميتافيزيقية، وكثيرًا ما ذهبوا إلى أنه يعمل في الظاهر الجزئي ليس غير، ومن أراد المعارف الكلية أو الحقائق فلا بد أن يصعد إلى مصادر أخرى يستقي منها كالعقل أو الذوق، واعتبروه أدنى مراحل الإدراك الثلاثة، لأنه يترك ما يدركه منثورًا لا يؤلف بينه، ولأنه ينقصه الضرورة وصدق التعميم، ومداه ضيق لا يستطيع أن يكتشف الحوادث الكثيرة التي تقع في الكون قريبة منه أو بعيدة، وعندما نسأل الصوفية عن منشأ الخطأ في الحس وتكرار ذلك منه؟

يجيبنا ابن عربي قائلاً: القوى الحسية موجودة ولكن تطرأ حجب بينها وبين مدركاتها -في العضو- القائمة به مما ينزل في العبد، أما القوى ففي محالها ما زالت ولا برحت ولكن الحجب طرأت فمنعت[2]، واتصاف العلوم بالنقص معناه أن الإدراك قد حيل بينه وبين أشياء كثيرة مما كان يدركها، فلو رفعت الحجب

---

(١) الفلسفة الشرقية : غلاب : ١١٢ ، ١٣٧ ، ١٥٧.

(٢) ابن عربي الفتوحات ج١: ٢٠٧، ٢١٥، ٢٧٨، ٢٠٦.

وسلم العضو من العطب سلم الإدراك وصح؛ لأن الحواس بطبيعتها لا تخطيء أبدًا[1] أو ينتابها غلط حسي قط[2]، وكيف يخطئ وما هو إلا موصل لا حاكم، والحاكم هو العقل، وإن نشأ خطأ فمرجعه إلى هذا الحاكم[3]، وهو يعيد علينا ما قاله أفلاطون سابقا حين صرح بأن العلم ليس الإحساس[4] ولكنه حكم النفس على الإحساس[5] وما قاله أرسطو حين جعل في الإنسان قوتين حاكمتين: الأولى على منطقة المرئيات والمحسوسات، والثانية على المنطقة العقلية[6] وليت ابن عربي وقف عند حد التقليد لآراء هذين الفيلسوفين ولكنه وقع في التناقض من جديد حين أكد أن الحس قد يغلط وقد يوافق الأمر على ما هو عليه في نفسه[7]، ولا حرج من أن نسلم بخطأ الحس والعقل معا لموانع تتعلق بكل منهما، ولأن الضعف سيما البشر عمومًا، ولأن توجيه الإدراك إلى المدرك بالكلية أمر يصعب، وأدنى غيبة عن الموضوع المدرك يفقد الإنسان جانبًا هامًّا من تصور هذا الشيء على ما هو عليه.

ثانيًا: الإدراك العقلي

وإذا ودعنا الحس وصعدنا على درج المعرفة خطوة وجدنا الصوفية يجلون العقل لشرفه في ذاته، ولقدرته على إدراك العلوم، ولكونه يبعد الإنسان عن مراتع الهلكة، ويبصره بمواطن السعادة، بمعنى أنهم أحلوا العقل النظري، والعقل العملي

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) أفلاطون الجمهورية : ١١٠.

(٥) الفلسفة اليونانية للبير ريفو: ١٥٨.

(٦) نفسه.

(٧) الفتوحات ج٢: ٣٩٣.

الذي يميز بين النافع والضار، وهو شيء ضروري ولازم للمريد في كل مرحلة من مراحل سلوكه، ففي حال البداية يحتاج إلى النظري لتحصيل العلوم، وإلى العملي لاختيار أنفع السبل في المجاهدة، والرياضة، وفي مرحلة الوصول يحتاج إليهما معًا لأن الكشف لا يدوم كما قلنا، ولأن العمل والاجتهاد في الطاعة لا ينقطعان بل يستمران بداية ونهاية، ولكننا نلاحظ أن حديث الصوفية عن العقل النظري والعملي مر بمرحلتين:

المرحلة الأولى: وقد اتسم الحديث فيها عن العقلين بطابع الإجمال وعدم الفصل بين ما لكل منهما، وبيان فضل العقل بصفة عامة، وغلب هذا النوع على الصوفية حتى عهد الغزالي، وإن كنا نلحظ أن أقوالهم العامة لا تخلو من إشارات واضحة لكل من العقلين، وأنها كانت مع قصرها وقلتها عميقة دقيقة، يقول السري السقطي (٢٥١هـ) وقد سئل عن العقل: هو ما قامت به الحجة على مأمور ومنهي[١] وهذا التعريف قول اصطلاحي ضيق جدًّا يبين العقل بوجهيه: الوجه النظري الذي تقوم به الحجة، والوجه العملي الدال على الأمر والنهي، والمسترشد بالحجة النظرية، ويتوسع أحمد بن عاصم الأنطاكي في تعريفاته للعقل قليلاً عن السري مع الاحتفاظ بالطابع الإجمالي المتميز لهذه المرحلة والدال حقيقة على لونين للعقل إذ يقول: أنفع العقل ما عرفك نعم الله تعالى عليك، وأعانك على شكرها وقام بخلاف الهوى[٢]، ويقول: العاقل من عقل عن الله عز وجل مواعظه وعرف ما يضره وما ينفعه عامة[٣].

فقوله عن العقل: ما عرفك نعم الله وعن العاقل: من عقل عن الله

---

(١) طبقات السلمي: ١٥، ٣٣ ، ١٠٧.

(٢) طبقات السلمي: ١٥، ٣٣ ، ١٠٧.

(٣) طبقات السلمي: ١٥، ٣٣ ، ١٠٧.

توضيح لمهمة العقل النظري المدركة لآثار الله الكونية والقرآنية، وقوله عن العقل والعاقل أيضًا: ما أعانك على شكرها وقام بخلاف الهوى أو من: عرف ما يضره وما ينفعه بيان لجهد العقل العملي بإرادته وبواعثه الدافعة إلى عمل الطاعة، وإلى اجتناب المعصية ومجاهدة هوى النفس، وهذا العقل العملي هو ما عناه جعفر الخلدي (٣٤٨هـ) بقوله: العقل ما يبعدك عن مراتع الهلكة[1] وأوضح أبو طالب المكي أن العقل هو أداة الصنعة وآلة الصنع وصاحبه من أهل التدبر والعبرة[2]،وأداة الصنعة هي العقل النظري؛ لأن استقرار الصنعة والتكيف والاتصاف بها مرحلة تسبق الصنع نفسه، أو هي مرحلة القوة، والصنع مرحلة الفعل، وأداة القوة هي العقل النظري، وآلة الصنع أو الفعل هي العقل العملي لتوجهه إلى القيام بالفعل أو الترك اللذين هما أشبه بالصنع الخارجي.

وهكذا أشار الصوفية إلى العقلين في عبارات متينة خالية من روح التفلسف ولغته، مليئة ومفعمة بالروح الدينية ومصطلحاتها، مما يؤكد حاجة الصوفية إلى العقل النظري في كسب ما يحتاجه الصوفي من العلوم، وفي ترتيب وتأليف وصياغة ما يعن له من حقائق ومكاشفات، وإلى العقل العملي لأنهم لا يعرفون للمعاني المجردة كبير قيمة إلا إن دلت على خير، أو عرفت السالك بالله المطلوب الأسمى والمحبوب الأعلى، أو بصرت الصوفي بمراتع الهلكة ومواطن العيب في نفسه.

وأما المرحلة الأخرى: فإنه يمكننا أن نعتبر الغزالي من أوسع الذين أفاضوا في العقل، وفصلوا الجانب النظري عن العقل العملي، وحددوا لكل منهما مهمته، ومن أجل هذا عقد له بابًا خاصًا في الإحياء تناول فيه كل ما يتصل بالعقل

---

(١) طبقات السلمي: ١٥، ٣٣ ، ١٠٧.

(٢) قوت القلوب ج٢ : ١٦٠.

فضلاً وتقسيمًا برغم أنه ألفه بعد حالة الشك التي أنتابته مما يقطع بأنها لم تمح مقدار وشرف هذه الأداة عنده، وكل ما أثمرته لديه أن كشفت له طورًا من الإدراك فوق الحس والعقل.

ويعتبر الجانب العملي الوجه المدبر والمميز والمبدأ المحرك لبدن الإنسان نحو الأفاعيل الجزئية، وله صلات قوية بالقوى الحيوانية النزوعية المسماة بالبواعث والدوافع، وبالقوى المتخيلة والمتوهمة، بمعنى أن الحواس تحصل الإدراك، وتودعه للخيال والتوهم، ثم يصير إلى العقل العملي ليميز بين النافع والضار، ثم يصدر حكمه إلى الإرادة والبواعث لتحرك البدن وتدفعه للعمل، كما يتعامل العقل العملي مع النظري في توليد القضايا الذائعة المشهورة، فهو عقل منفعل بما تحته متأثر بإدراكات الحواس الجزئية، ومؤثر من جهة أخرى وفي مرحلة متقدمة فيما تحته، وانفعاله إدراكي تمييزي وتأثيره تطبيقي عملي[(١)].

ومن هنا فالعقل العملي يعتمد على الحس، وهو كالحوض الذي يتلقى من أنهار متعددة، وتصب فيه روافد كثيرة بعضها ظاهر كالحواس الخمس وبعضها باطن كالمتخيلة والمتوهمة وجميع مدركاته قادمة إليه من الخارج، ويسميه الغزالي أحياناً بالعقل الأدنى، ويصرح مرة بأن هذا العقل بوجهه الظاهر لا يدرك ذات الشيء وإنما يحصل له حده المطابق لذاته، وأحيانًا أخرى يردد ما قاله أفلاطون فيذهب إلى أن الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية.

ويعلن مرة ثالثة أن الإدراك أخذ صورة المدرَك موافقا في ذلك أرسطو، والمعقول سواء أكان هو الحد أم المثال أم الصورة هو المعنى الذي قام الحس

---

(١) الإحياء ج١: ٧٣ ج ٣: ٧ ، ٨ ، ٩، ١٢ ، ٢٥ ورسالة الحكمة في مخلوقات الله، ضمن مجموعة : ٥٠ — ٥٩.

بنقله من المحسوسات مع نوع من التجريد، ثم قامت القوى الباطنة بتجريد آخر، ثم قام العقل بعد ذلك بتجريده من جميع العوارض واللواحق الجسمية ومن القدر والكيف، ولم يختلف ابن عربي عن الغزالي في هذه الأفكار كثيرًا[١].

وأما العقل النظري: فهو الوجه الأعلى الذي لا تمده الحواس ولكن تنبهه فقط، وهو يدرك العلوم الضرورية والدنيوية والأخروية على نحو كلي مجرد لا جزئي ليكمل بها جوهر النفس باعتبار حقيقتها المطلقة الباطنة، أي أنه متوجه إلى تلك الحقيقة النفسية العليا في مقابل توجيه العقل الأدنى إلى تكميل قوة البدن الظاهرة، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة أو النور من الشمس بمعنى أن معلوماته موجودة فيها كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود حتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج وكأنها كانت مستكنة فيها فظهرت، ومثاله الماء في الأرض فإنه يظهر بحفر البئر ويجتمع ويتميز بالحس لا بأن يساق إليها شيء جديد[٢] فطرة الله التي فطر الناس عليها.

وعندما يريد العقل استخراج العلوم الكلية بهذه الروح تكون العلوم الجزئية قد أرهفت حسه وقومت نفسه وأمدته بزاد من المعلومات الكونية تجعله يتجه بعدها مودعًا الكون والحس الظاهرين غائصًا في داخل نفسه ليستخرج من ذاته لذاته حال كونه عاكفا في محراب تلكم الروح المشعة بذاتها، وعندئذ تتكشف له أمور وتنجلي له كليات أدنى بمرحلة واحدة من تلك التي تتكشف لأهل البصيرة الشرعية، ولا يختلف ابن عربي[٣] عن الغزالي في هذا العقل سوى أن أبا

---

(١) الغزالي في معارج القدس : ٥٦ — ٦٨.

(٢) الإحياء ج١ : ٧٦ ، ٧٧.

(٣) ابن عربي : الفتوحات ج١: ٩٤، ٢٧٦ ج٢ : ٦٨٩.

حامد يسميه بالعقل الأعلى أو الروح الباصرة ويسميه ابن عربي بالعقل الأكبر أو العقل المحض.

ويـرى الغـزالي أنه يستمد ويتجه إلى العقول المفارقة أو العقول بالفعل أو المـبادئ العالية[1]، بينما يرى ابن عربي أن الحق سبحانه يهب هذا العقل المعرفة ويسـتقبلها العقـل بفطرته، وبالتالي فصاحب الفتوحات أقرب إلى التعبير الديني وأبعد من الروح الفلسفي في هذه النقطة بالذات من صاحب الإحياء.

تعقيب وحكم

(أ) **اتضـح من هذه الدراسة:** مدى احترام الصوفية للعقل على وجه إجمالي وتفصـيلي، وبـان لنا أن الرواد الأوائل منهم قد اهتموا به اهتمامًا بالغًا بلا تأثر بـنـزعة فلسفية، ثم أضاف محققو المتأخرين بعض التفصيلات واستخدموا عدة مصطلحات لها استمدوها من أجواء الفلسفة[2]، هذا وقد اتفق الجميع على قبول بـراهين العقـل طالما أنها تعمل تحت ضوء الشرع وعلى نور من هداه وهي في نظرهم محمودات لأهل الدين[3] حسبما أكد ذلك المكي والغزالي وابن عربي.

(ب) واتجـه المفسرون في تأويل الآيات التي ذكر اللـه فيها السمع والبصر

---

(١) الغزالي: معارج القدس: ٥٨ – ٦٠.

(٢) كمـا ظهـر لـنا من التشابه بين أقوال الغزالي بأن المعلومات مثال الشيء كما قال أفلاطـون. أو صـورته كأرسـطو. وكقول الغزالي بأن العقل الأدنى يدرك الجزئيات وبذلـك قال أفلاطون في جدلـه الصاعد وأرسطو. وأيضًا صرح أبو حامد بأن العقل الأعلى يدرك الكليات كما ذهب كل من الفيلسوفين الإغريقيين و «كانت».

(٣) المكي: قوت القلوب ج١: ١١٩، ١٦٩، ٢٤٥، والغزالي في رسالة القسطاس المستقيم : ١٤، ٤٠ وفي قانون التأويل: ٢٤٩ – ٢٥٠ وابن عربي في الفتوحات ج٢: ٦٩٨ج ١: ٢٠٤، ٢٠٥.

والأفـئدة[1] إلى أنها نعم منتجة للعلم وكون الحق ساقها في مقام النعمة الواحدة يدل على وحدة الإدراك بينها أو ترابطه، بحيث لا يستقل الحس بتفسير ما يدرك بعيدًا عن العقل، ولا يتخلى العقل نهائيًا عن الحس بل يعتمد عليه في الإدراك أو التنبيه له، وأيضًا تأتي آيات كثيرة تدل على العقل العملي، وتمدح أولي الألباب، وأولي النهي الذين يميزون بين الخير والشر وبين البر والإثم، والذين عقلوا عن الله أمره ونهيه[2] وتصف العاملين بالعقل كقوله سبحانه: ﴿ وَلَلدَّارُ ٱلْأَخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾[يوسف: ١٠٩]. ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴾[العنكبوت: ٤٣]. كما أوضح سبحانه أنه بين الآيات وأنزل القرآن لمن يعقل الحق من الباطل، أما الذين لا يميزون المحمود من المذموم فقد سلبت عنهم التعقل السليم، ولو كانوا أذكياء البشر طرًّا في علوم الدنيا، يقول سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [الحجرات: ٤]. ﴿ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾[الأنبياء: ٦٧]. ﴿ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا ۖ أَفَلَمْ تَكُونُواْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يس: ٦٢].

وربط الرسول صلوات الله وسلامه عليه بين العقل الذي يميز الهدى من الردى والإيمان من الضلالة وبين العقيدة فقال: «**خير ما اكتسب العبد فضل عقل يهدي صاحبه إلى هدى ويرده عن ردى، وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقله**» وقال: «**لكل شيء دعامة ودعامة المؤمن عقله**».

كما عقد النبي صلة قوية بين العبادة وفقهها وبين العقل العملي الذي يميز بين فضل الاجتهاد في الطاعة وقيمته في رفع الدرجات وبين الدعة والفتور، وعلى

---

(١) (الملك ٢٣ – الإسراء ٣٦ – النحل ٧٨ – السجدة ٩ – الأحقاف ٢٦).

(٢) الطبري ج٤ : ٣٤٨ ، ٣٧١ ج: ٥٨٠ – ٥٧٠.

قــدرة قوة هذا العقل تكون قوتها، وعلى قدر إدراكه وفهمه يكون تحصيل العلم الــذي يصــلح العبادة أو يفسدها يقول الرسول: «**إن الرجل لينطلق إلى المسجد فيصــلي وصــلاته لا تعدل جناح بعوضة، وإن الرجل ليأتي فيصلي وصلاته تعدل جــبل أحــد إذا كــان أحسنهما عقلاً**، قيل: وكيف يكون أحسنهما عقلاً؟ **قال: أورعهمــا عــن محارم الله، وأحرصهما على أسباب الخير؟**» ولما بالغ الصحابة في اجــتهاد عــبد قال لهم النبي: «**كيف عقل الرجل**» قالوا نخبرك عن اجتهاده في العــبادة وأصناف الخير وتسألنا عن عقله؟ فقال: «**إن الأحمق يصيب بجهلــه أكثر مــن فجور الفاجر، وإنما يرتفع العباد غدًا في الدرجات الزلفى من ربهم على قدر عقولهم**».

وبعــد أن أوضح الرسول الصلة بين العقل من طرف والعقيدة والعبادة من طرف آخر بين صلة العقل بالأخلاق ثالثًا فقال: «**لا يتم للرجل حسن خلقه حتى يتم لــه عقله**».

ونظــرًا لأن الأديان ذات طابع نظري وعملي، والإيمان بما هو تصديق ليس بمــنج إلا بــالعمل والاستقامة؛ لذا كان العقل العملي محل عناية الأديان خاصة ومحــط أنظــار الشــرع، خصوصًــا وأنه العقل المتيسر لدى الجميع ويستطيع استعمالــه عامة الناس وخاصتهم.

(حــــ) **أمــا العقل النظري** صاحب البراهين والحجج العقلية المعتمدة على المــبادئ الضــرورية والمقدمات ذات الوضع الخاص، فكان أدنى عناية من ناحية الفســحة الدراســية وأرفع قيمة من ناحية البرهنة والحجة، ولا عجب فهو عقل الصــفوة وهو الذي نتجه به للكون لنعرف عللــه ومبادئه وأسراره، وقد طالبنا الحــق باســتخدامه في الآيــات التي حملت الدعوة إلى النظر والتفكر والاعتبار والتدبر، وكلها تثير العقل ليصل إلى المبادئ الكونية العليا وإلى الموجد المطلق جل

جلاله[1].

ولولا صلاح العقل لارتياد ما وراء الكون ما خاطبه الحق سبحانه بالنظر في القرآن وكونه معجزًا، وما خاطبه بالنظر في الملكوت وغير ذلك من الآيات والقضايا المجردة.

واعترف القرآن بقدرة العقل على إيراد الحجج والبراهين والجدل فقال سبحانه: ﴿ فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ ﴾[آل عمران:٢٠]، ﴿ وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ﴾[الأنعام:٨٠]، واستخدم سيدنا إبراهيم القياس المنطقي حينما استدرج قومه (٧٤ – ٧٨ الأنعام) حتى أفحمهم وقامت له الحجة: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ﴾ [الأنعام:٨٣].

وطالب القرآن كل صاحب دعوى أن يقيم عليها برهانًا معقولاً غير متناقض فقال لليهود والنصارى إن صح زعمكم أنه: ﴿ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ﴾ ﴿ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ ﴾ [البقرة:١١١].

وجاءت لفظة البرهان في ثمانية مواضع من كتاب الله، كلها تدل على أن المراد به الحجة القاطعة التي توقع اليقين وترد على من ينفي النظر والبرهان العقليين[2].

ما عدا لفظة البرهان الواردة في سورة النساء فإن المراد بها المعجزة، ولما كثرت المسائل يومًا على رسول الله قال: «**إن لكل شيء مطية ومطية المرء**

---

(١) تفسير الطبري ج٤ : ١٦٢ ج٥: ٥٧ وإرشاد الساري للقسطلاني ج٧: ٧٩.

(٢) تفسير ابن كثير ج١: ٢٢٢ ج٢: ٤٣٤ ج٥: ٤٩٥ وتفسير النسفي ج١: ٦٩، ٦٧ ج ٣: ١٣٠ تفسير القرطبي: ٤٦٣.

العقل، وأحسنكم دلالة ومعرفة بالحجة أفضلكم عقلا»، وأكد النبي ﷺ على تفاوت العقل حين قال: **«إن الله تعالى قسم العقل أشتاتًا بين عباده فإن الرجلين يستوي علمهما وبرهما وصومهما وصلاتهما ولكنهما يتفاوتان في العقل كالذرة في جنب أحد»**.

فلا عجب أن يأخذ الصوفية في معارفهم باحترام الحس والعقل وأن يصرحوا بوجهين للعقل، وبأنه متفاوت بين العبيد لأن الأدلة الناصعة كما رأينا دلت على صحة ذلك.

نقد العقل

إنه على الرغم من أن الإسلام احترم العقل وأطلق له سبحات التفكير وأنشطة للتأمل والتدبر إلا أنه لا يجوز لنا أن نعتبر دعوة الدين للعقل بالعمل دعوة مطلقة في جميع المجالات وبلا قيد من القيود، بل علينا أن ندرك أن الإسلام كشف عن وجهين للعقل، وجه مشرق بالرؤية والمعرفة، ووجه مظلم تكسوه حجب وظلال كثيفة، وتفصله عن اللحوق بالحقيقة الجلية أحيانًا عقبات كئود عليه أن يجتازها بانتباه ويقظة، وهو بحكم الوجه الأول حر طليق يبتكر ويخترع ويجتهد، وبحكم الثاني ليس له أن يفكر كما يشاء وبأي طريقة يختارها.

وبالتالي فلا بد وأن يكون للعقل ميزان توزن به نتائجه بعد سياحاته الفكرية، وأن يكون له مصابيح تكشف غياهب الدروب التي يريد اجتيازها، وأن يقلل من غروره وغلوائه واعتماده على طاقته وحده، وأن يدرك بنفسه حجم نفسه دونما زهو أو استعلاء أو عاجية، ولذا كان المسلمون عامة والصوفية خاصة على حق عندما أعطوا للعقل تقديرًا مناسبًا وتعاملوا مع نتائجه معاملة حذرة وبقدر محدود، وفي إطار معيار لا يخطئ مستندين في ذلك إلى عدة حقائق:

(أ) **منها أن العقل قاصر** بالنسبة إلى ذاته وبحكم أصل الخلقة وما دام كذلك فهو عاجز في نفسه ولا يدل إلا على عاجز مثله[1] حسبما يقول النوري(٢٩٥هـ) ويخطئ ويصيب كما نرى من استدلالاته عند أبي حمزة البغدادي(٢٨٩هـ)[2].

ويرى الغزالي أنه من دلائل ضعفه وجود قصور فيه بالنسبة للذات المدركة عند الصبي والطفل، وكونه لا يدرك إلا بوسائط تمده أو تنبهه[3]، وهذه الوسائط سواء أكانت قوى الحس الظاهرة أم الباطنة يتناولها الخلل وفيها من العلل ما فيها[4]، وما من قوة منها إلا ولها موانع وأغاليط[5] على حد تعبير ابن عربي الذي يميل في النهاية إلى اعتبار العقل الأدنى والأعلى قاصرًا لا يعتمد على ذاته، وإلى هذا الضعف في الذات والوسائط تشير الآية: ﴿ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء: ٢٨]. ويتجه الفخر الرازي والنسفي وأبو السعود إلى أن الضعف ليس منصبًّا على البنية وإنما على الدواعي الصارخة للشهوة والجموح، وقلة الدواعي وضعفها، راجع إلى قصور العقل العملي وعدم قدرة العقل النظري على تحقيق الكمال النفسي من ذاته، وينتج عن هذا القصور عدم السعة في العلم ولذا يقول سبحانه: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء:٨٥].

(ب) ومن بين هذه الحقائق التي وضعها الصوفية أمامهم في التدليل على اتهام العقل، وعدم الركون إليه بصفة مطلقة ما نراه كثيرًا لدى العقلاء من عدم الاستقامة على الطريقة المثلى التي يعالج بها تحصيل العلم أو تدخل الهوى أثناء

---

(١) السراج اللمع: ٦٣.
(٢) الشعراني الطبقات ج١: ٨٥
(٣) الإحياء ج٣ : ١٤ ، ج١: ٧٥.
(٤) الفتوحات ج١: ٥٠ ، ٢٠٦ ، ٢١٥ ، ٢٧٨ . ج٢: ٢٩٣.
(٥) طبقات السلمي: ٩٣ الإحياء ج٣: ١٤.

عملـــية الـــتفكير، أو الجهل بالجهة التي يقع منها العثور على المطلوب، أو العـــدول بـــالعقل عن جهة الحقيقة المطلوبة، أو سيطرة حجاب التقليد على الإنســـان، وكـــلها أمـــور مـــن شـــأنها أن تضلل بحث العقل عن النتائج الصـــحيحة[1] حسبما رأى أبو الحسن علي بن الصوفي (٣٢٨هـــ) والإمام الغزالي، وأن تصرفه عن العلم اليقيني النافع.

ومن شأنها كذلك أن تغرقه بين أوهام الظن أو التخريص أو الجمود، ولذلك جـــاء القـــرآن يقتلع هذه العقبات ويمهد الطريق أمام البشر لكي يفكروا تفكيرًا سليمًا، فذم أصحاب النظرة السطحية، والتصور الساذج فقال: ﴿ قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ ۝ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى غَمْرَةٍ سَاهُونَ ﴾[الذاريات:١٠، ١١]. ﴿ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾[الأنعام:١٤٨]، ﴿ لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِى سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [الحجـــر:٧٢]، ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ﴾[الـــنجم:٢٣]، ولام بشدة من استند إلى النظريات البالية المتوارثة فقال عن المقلدين: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [الـــبقرة:١٧٠] ويقول: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُوا۟ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [المائدة:١٠٤].

ولا شك أن هذا النقد الذي وجهه الإسلام والصوفية إلى العقل في تصوراته الفاســـدة ونظـــرياته الحاجبة كان أسبق مما نادى به فرنسيس بيكون من ضرورة نـــزع أوهام القبيلة والكهف والمسرح والتي عرفت بنظرية الأوثان[2].

(١) طبقات السلمي: ٩٣ الإحياء ج٣: ١٤.

(٢) كرم: الفلسفة الأوروبية ٤٦، ٤٧، د/ غلاب. المذاهب الفلسفية العظمى: ٥٢-٥٤.

(جـــ) ومن الحقائق الهامة التي تجب مراعاتها أن العقل إذا ترك لذاته خصوصًا في الإلهـيات يأتي بالبدع[1]، ويتضح بالأعاجيب وقد يعود من رحلة الماورائية بـنكران ما لا تقع عليه الحواس والوقوف عند المادة فقط وأقوى دليل على ذلك ما نراه لدى الفلاسفة الإلهيين وعلماء الكلام الذين اعتمدوا على العقل مـن اختلاف كبير يصل إلى حد تجريد الذات الإلهية من الصفات والأفعال، أو إلى حد تشبيهها وتجسيمها، وما نلمسه من نفي ما وراء الطبيعة بالكلية.

وفـيهم قال اللـه سبحانه: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾ وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾[الجاثية:٢٣، ٢٤].

(د) وأيضًـــا فـإن الصوفية كان لهم السبق حينما قرروا تفاوت العقل من حيث صـاحبه ذكـاءً وغباءً، ومن هنا يتفاوت العلماء باعتبار ذواتهم وعلومهم، وتتـباين منازلهم العلمية الأمر الذي يستلزم النسبية في التحصيل[2] حسبما نفهم من كلام الغزالي وطاش كبرى زاده، والصوفية من هذا الجانب أعرق فهمًـا من النسبيين في العصر الحديث الذين قرروا أن الإدراك يقتضي نسبة بين عقل مدرِك وموضوع مدرَك.

وبناء عليه فإدراك الشيء ليس مستقلاً عن جميع علاقاته بنا، ونحن لا ندركه كمـا هـو عـلى حقيقته، ولا ندركه إدراكًا مطلقا بل متفاوتاً نسبيًّا كما قال الصوفية، وهم كذلك أسبق من الفلاسفة الأمريكيين وعلى رأسهم جلبرت هايت

(١) قوت القلوب ج١: ١٦٩.

(٢) الإحياء ج١: ٧٨ ج٣: ٨ ومفتاح السعادة ج٣: ٢٤.

الـــذي أعلـــن تفاوت العقل ومحدوديته في خبرته، وقلة تحصيله، وانحراف خططه واحتواءه على كثير من المخاطر والصراعات الفكرية[1].

(هـــ) **والنتيجة التي يذهب إليها الصوفية** أن العقل وحده لا يكفي وأنه إن سبح بمفـــرده في أمواج الكون، أو في طبقات الجو، أو عرج على الإلهيات يكاد يغـــرق، وقـــد لا يكتشف من الأسرار شيئًا لـــه بال، وهنا تساءل رجال الطريق: إلى أي مدى يمكن أن نطمئن إلى العقل؟ وما هو المعيار الذي يجعلنا نســـتريح لنـــتائجه؟ وأجـــابوا كمـــا قلنا بأن في مقدور العقل أن يدرك المحسوســـات، وكـــثير مـــن المعقولات، ولكنه يحتاج دائمًا إلى هاد وسند وتوفيق.

ويتفق كل من علي بن محمد، وأبي حمزة البغدادي، والغزالي والسهروردي، وابـــن عربي وغيرهم من الصوفية على أن الشرع هو حادي العقل، وأنه وسيطه الذي لا يرى إلا في ضوئه.

وقوة إدراك العقل كنور العين والوحي كالشمس، وبما أن العين لا ترى إلا بالشـــمس فالعقل لا يدرك صحيحًا إلا بالشرع، فالعقل بصر والشرع شعاع، أو العقل سراج والشرع زيت، أو الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل وهمـــا متعاضـــدان بل متحدان[2]، وبصحبة العقل للشرع واستنارته به يستقيم إدراكـــه، وينصلح حكمه، وبتسخير الشرع للعقل يظهر به كل شيء. وإذا نأى

---

(١) هايت: جبراء العقل: ١٤٦ – ١٤٧ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ١٥٧.

(٢) الســـلمي: ٩٣ وطبقات الشعراني ج١ : ٨٥ ، والغزالي في مشكاة الأنوار: ٨ ، ٩ ، والإحـــياء ج١: ٧٥ ومعارج القدس ١٥ والسهروردي في عوارف المعارف، ٢٢٠ – ٢٢١ وابن عربي في الفتوحات ج١: ٥٠ ، ج٢: ٣٩٣.

العقل عن الشرع عجز عن أكثر الأمور خاصة الروحية السامية[1].

والشـــرع لا يوجب التكليف على الإنسان عندما يفتقد عقله، فالعقل محتاج إلى الشـــرع والتنوير والهداية والحكم، والشرع يلزمه العقل في الظهور والتطبيق والعمـــل، ولا اعتراض من الشرع على العقل إلا عندما يستعلي ويستكبر ويغتر ويجمح، هنا يفقد الإنسان عقلـــه الصحيح وتمييزه الصائب ويخاطبه اللـــه قائلاً: ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُوْلَـٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَـٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَـٰفِلُونَ ﴾[الأعراف:١٧٩]. ويقول: ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَـٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ﴾ [الأعراف:١٤٦].

وســـاق اللـــه سبحانه كثيرًا من الآيات التي تحدثت عن كبر المكذبين لنور الشرع، والمغرورين بالعقل والدنيا، وبين أنه ما أنـــزل الكتب ولا أرسل الرسل إلا ليســـتقيم عقل البشر، ويعتدل في طرائق تفكيره وما دام العقل قاصرًا وعاجزًا فـــإن ابن عربي يستفهم منكرًا: لِمَ يحيل بعثة الرسل؟ أي لا ينبغي للعقل أن يحيل الوحـــي، أو أن يفكر بالرسل وإلا يكون قد فقد المرشد على أرض الضلالة، أو أطفـــأ المصـــباح وآوى إلى الكهوف المظلمة بعيدًا عن نور الشمس، ومهما جد السير في الظلام فلن يقطع في الفلاة إلا خطوات ضئيلة يدور بها حول نفسه دون أن يشق الدرب المستقيم وصولاً إلى الغاية وتحقيقًا للهدف.

(و) ولم يكتف **الصوفية** بتنبيه العقل بمنبهات خارجية كالشرع وإنما قدموا للعقل تحذيـــرًا من نفسه لنفسه، وأيقظوه من سباته وغفلته أو غرته من ذاته لذاته، كي يضع أمامه دائمًا عنصر الحذر، وأن يتحسس الخطأ وهو يسير متنقلاً في

---

(١) نفسه.

مراحل استنتاجه، وأن يثبت من قدميه أعنى مقدمتيه قبل أن يقفز إلى النتيجة، وأن يبلو كل عمل له مهما كانت درجة بداهته، وأن يمحص معلوماته قبل أن يدين بها دينونة علمية، وأن يدرك أن ما يصل إليه صحيح يحتمل الخطأ على الدوام، ولتعلم البشرية أن عقلها يجلب الخير والشر معًا، ويقيم العمران ويرمي بالدمار لبني الإنسان، وتلك طبيعته التي حذرنا منها أبو العباس بن مسروق الصوفي (٢٩٨ – ٢٩٩هـ) حينما سأله جعفر الخلدي مسألة في العقل فقال: من لم يحترز بعقله من عقله لعقله هلك بعقله[1].

وتلك عبارة موجزة تعتبر قمة في توجيه العقل نحو نقد نفسه بنفسه لنفسه، لم يسبقه بها أحد من المفكرين، ولها ولغيرها لا نكون مغالين إذا قلنا إن الصوفية في نظرتهم النقدية للعقل وتأكيدهم على أنه لا يكفي وحده، وعلى أنه لا بد له من حدود يعمل في إطارها كانوا أسبق من رنان الذي وافقهم في عدم كفاية العقل، وكانوا أضرب في الزمن الماضي من (كانت) زعيم النقديين الذي استشعر الحاجة إلى حدود العقل، وكل ما يميزهم عن (كانت) هو أنهم جعلوا الشرع حدًّا للعقل بينما جعل (كانت) التجربة هي الحاكم، ولكنهم بلا شك اشتركوا في عنصر جوهري إزاء العقل ألا وهو ضرورة الاحتكام إلى شيء ما في النتائج العقلية أي إن العقل قادر على العمل ولكنه يحتاج إلى التثبت والتقويم، فلا شك في قوة إدراكه ولا غرور معه.

---

(١) طبقا السلمي: ٥٦.

ثالثا: الشك وأثره على المنابع التقليدية

تعـــرض الإدراك الحسي والعقلي لموجات عنيفة من الشك، أقواها وأبرزها موجـــتان: إحداهمـــا موجة الشك المطلق، والثانية موجة الشك المنهجي، ولكل منهما سماته وخصائصه وأسبابه ودواعيه.

الشك المطلق إدراك بلا إدراك

يرى دعاة هذا اللون من المصريين القدماء في القرن السادس قبل الميلاد ومن الهنود في نفس القرن، ومن الصينيين في القرن الذي يليه، ومن اليونانيين ابتداء من (بـــروتاغوراس ٤٨٠-٤١٠ ق م) وغـــور غـــياس، وبـــيرون وأناسيدوس، ثم سكستوس أمريكوس (٢٠٠م)، ومن الشكاك المحدثين مثل (دي مونتيني١٥٩٢م) وشادو، وبيل الفرنسيين، يرون جميعًا أن المتصف بهذا الشك قد فقد كل ذرة في اليقين النابع من مداركه، ولا يستطيع إصدار أي حكم بأي شكل من الأشكال، ويـــتفقون على أن العلم ليس مقدورًا للإنسان، وادعاؤه لا مبرر له، وليس هناك حقـــائق مطلقـــة أو كلية ثابتة، والفرد مقياس كل حقيقة بحسب ذاته، وكل ما يدركه ليس إدراكًا جازمًا بل يمكن أن ينتقض بمثلـــه في القوة.

ويستطيع الشاك أن يثبت شيئًا ثم ينفيه بنفس المقدرة الفائقة في إثباته، وليس هناك مبدأ لا يقبل النفي بل كل مبدأ مهما كانت درجة بساطته يمكن معارضته بآخـــر وهكذا إلى غير نهاية، والشكاك في هذا الدور قد تمزقت نفوسهم، وفقدوا كل ثقة في إحراز أي تثبت علمي وعلى أي درجة من الدرجات، ومن العجيب أنهم يفلسفون حالة الشك هذه، ويصيغون القضايا لإقناع الآخرين بها ويتسمون كمـــا رأينا بسمات عامة فيما بينهم مهما تباعدت بهم الأوطان وتفرقت بدعاتهم الأزمـــان، ومهما أنكروا الإدراك الحسي والعقلي بصفة خاصة فإنه يلزمهم وإلا فبماذا يفلسفون حالهم وبماذا يدللون أو يجادلون؟ وبماذا اكتسبوا العمق في الجدل

والحوار والسعة العلمية والثقافية التي امتازوا بها عن غيرهم؟ فهم بحق يدركون، ولكنهم بإدراكهم يشكون وينكرون الإدراك العقلي حتى المبادئ الأولى والقضايا المسلمة، ومهما قيل عن حالة الشك هذه وأنها لم تقدم للإنسانية إنتاجًا من النظريات فإنها بلا مراء فتقت الأذهان في مجال الجدل والمحادثة، ونبهت الفكر إلى أن يختبر نفسه دائمًا وأن يشك في ثماره ليتحقق منها.

الشك المنهجي توقف وانطلاق

يمكننا أن نقول إن الذين انتابتهم حالة الشك على هذا النحو المتصل باختبار المنهج وانتقائه لا نفيه ومحوه وإن تشابهوا مع الأولين في الاتصاف بالسعة العلمية والثقافية، وفي بعض الظروف التي نجم عنها الشك وتغلغل في نفوسهم - إلا أنهم يختلفون عنهم في الحالة النفسية وفي النتائج التي خرج بها دعاة الشك المنهجي، لأن هذه النزعة حالة نفسية انتابت صاحبها بعد ما قطع شوطًا كبيرًا مع الحس والعقل، وطالع وتمعن وحل، ووصل العقل إلى درجة من القوة تجعله يعود إلى نفسه بنفسه.

وكأنما هذا الشاك بعد ما طوف في كل ما حوله وما تحت يديه عاد فحول عين عقله من النظر في الخارج إلى النظر في الداخل، وارتدت عين العقل لتفحص العقل ذاته في لحظة استغراق نفسي عميق وراء الحس والعقل معًا وتكون النفس قد غاصت في تجربة شعورية حادة، وقطعت كل أواصر الصلة عما ليس في داخلها بما في ذلك التعبير واللفظ، فلا يستطيع صاحبها وصفها إلا بعد زوالها وعلى وجه التقريب لا التحقيق.

وقد سماها الغزالي بما وراء الحس والعقل، وأطلق عليها ديكارت حالة التفكير الحرة غير المقيدة بقيد حسي أو عقلي، ولا شك أن تلك الحالة هي استكناه الذات بالذات، ومخاطبة النفس لقوى النفس في عمقها، لا في ظاهرها، وفيها

يكـــون السـبـاح على سطح اليم قد صار غواصًا يخترق الأعماق باحثًا عن الدر والأصـــداف، أو يكون الحرفي الماهر بعد ما اخترع بآلته الكثير قد عاد ينظر في الآلـــة نفسها ويفحصها من جديد، وبدلاً من أن يطرحها ويلقى بها في الحضيض كمـــا يفعل أرباب الشك المطلق صار ذو الشك المنهجي يتأمل القوى المدركة، ويســـتكنه أسرارها وما تحويه من خفايا وهل يمكن أن يقوم عليها أي بناء مذهبي يقيني بعد ذلك؟

فالشـــك هنا في الحس والعقل لا في كل الملكات الإنسانية، أو هو شك في الأدلـــة والبراهين الذائعة أو المتصارعة لا في قدرة النفس على وجه الإطلاق، فهو أشـــبه بتمحـــيص وسائل المعرفة ومنابعها من هدمها، وصاحب الشك في هذه اللحظات باحث متقدم غائص منقب يضع في اعتباره القفز لا السقوط، والتطلع إلى الإمـــام أو الخروج من المأزق لا فلسفة وقفات التحير والتردد والريب، ولذا ســـرعان مـــا يجتاز المنهجي الهوة، ويستكشف من نفسه نجاة نفسه، وتعن لـــه مبادئ ضرورية بلا برهان ولا دليل.

ومـــن هـــنا صح أن نقول عن تلك الحالة إنها توقف ثم انطلاق، على أني لا أستبعد أن تكون تلك الحالة قد حدثت لدى من ذاقها من الأفذاذ والعباقرة الذين وصفوا بالقوة العلمية والنبوغ العقلي إلا بعد ما صقل العلم النفس وطهرها وأزال عنها غشاوتها، وكشف عن نفائسها فأدركت في عمقها أن ثم أمرًا وراء الحس والعقل لم يؤد دوره بعد، فأحدث هذا الشعور الباطني قلقًا فوق سطح النفس ظل قائمًـــا حتى ظهر المحرك الداخلي بغتة، وأدركه صاحبه في حال التأمل الاستغراقي خلســـة، فرجع لـــه أمنه وطمأنينته بعد ذلك، يعيننا على هذا التصور ما خرج علينـــا بـــه أصحاب هذا الشك من مبادئ هي أشبه بالحدس أو الذوق منها إلى القضـــايا العقلـــية البحـــتة، وما وصف به أرباب هذه الحالة من سعة فائقة في الدراسات النفسية بتأملاتها الظاهرة والباطنة.

أسباب الشك الظاهرة

يرجع العلماء حالة الشك كلها إلى ضعف الحكم، وتدهور الأخلاق، وتفكك التماسك الاجتماعي، وعدم الاستقرار في الحالة السياسية واختلاط أنظمتها، وإلى التضارب الفكري، وضعف الروح الدينية، وكل هذه الأسباب صادقة تمامًا على الشك المطلق، إذ هي التي دفعت الشكاك إلى حالة اللاإرادية، وقذفت بهم في محيط التهور والانفكاك وعدم الاتصاف بالقيم أو الاعتراف بها.

وأما بالنسبة للشك المنهجي فإن الكثير منها يصدق على أنه هو الذي أثار دوافع الشك لدى أنصاره، خاصة وأننا نرى المحاسبي والغزالي كشاكين من هذا الطراز يئنان من تفرق الأمة، واختلافها إلى جماعات فكرية وأخلاقية، وإلى فرق متعددة لكل منها نزعاتها ونزواتها ويبينان أن الاختلاف والانحلال والتفرق كانت الأسباب التي حدت بهم إلى الشك فيما عليه الأمة، وفي مصادر معارفنا على وجه التحديد.

ولكن الفارق الكبير الذي امتاز به هذان الشاكان هو الحفاظ على الأخلاق العالية والروح الدينية المستقيمة، ولم تدفعهم الأسباب إلى الخوض فيما عليه المجتمع وإلى السلوك الذي ينتهجه أفراده، ولذا ولأن شكهم كان بحثًا عن مخرج سمي سليم بالشك المنهجي، أي الشك الذي يبحث في الحقيقة عن منهج أقوم بصرف النظر عن الأسباب الظاهرة التي دفعته.

موازنة بين شك المحاسبي وشك الغزالي

يحلو لبعض الباحثين كالدكتور عبد الحليم محمود والدكتور غلاب والدكتور عبد القادر محمود وغيرهم أن يجعلوا من شك الغزالي صورة لشك المحاسبي في موضوعه وصياغته، وأوافقهم على وجود تشابه في الصورة ولا أمنع أن يكون الغزالي الذي قرأ كتب المحاسبي قد تأثر في صياغة شكه بأسلوب أبي الحارث،

والصياغة كما علمنا لا تأتي إلا في حالة الصحو من قلق الشك وسورته، كما أوافقهم على التشابه في المراحل التي مر بها كل منهم، مع أنها يمكن أن ترجع إلى طبيعة الشك نفسه وما يحدثه في النفس من تنقلات ربما تتشابه من فرد لفرد دون أن يكون الثاني قد قلد الأول في شعوره وخلجاته.

وكذلك وجد التشابه في العوامل التي حركتها إلى الشك، ولكني على يقين من أن الظروف النفسية التي تطرأ على صاحب الشك المنهجي وأحوال خاصة لا يستطيع إنسان أن يكون صورة فيها من إنسان آخر.

وليس من السهل أن تتمزق نفس عالم، وتعصف بما حصلته من علم، وتقوض الركائز التي تستند إليها في جولاتها العلمية وتخوض تجربة شك عميقة كتلك التي وجدت عند الغزالي وهو يقلد حالة نفسية لفرد آخر، خصوصًا وأننا نعلم أن الحالات النفسية الذاتية العميقة لا تأتي نتيجة عمليات بسيطة أو حوادث قليلة، ولا يمكن أن أكون أنا في داخلي نفس أنت في داخلك في أي لحظة من اللحظات مهما كانت الأسباب واحدة، ولا أصير نفس أنت لأنني تأثرت بك في مقال أو حال إلا إن كانت إنِّيتي على استعداد بفطرتها وبما تهيأ لها من أسباب أن تذوق ما يذوقه الآخرون، وحتى في الأحوال المتشابهة لا استطيع أن أقطع بأن ما تحسه جُوَّانِيَّتِي هو عين ما يدور في جُوَّانِيَّةِ الآخرين من أمثالي للبديهية العلمية الدالة على أنه لا توجد نفسين بين البشرية يتفقان في كل أحوالهما وظروفهما، هذا بالإضافة إلى الفروق الجوهرية الآتية:

(أ) يتضح لنا أولاً أن كلاً من المحاسبي والغزالي دفعه إلى الشك كثرة الفرق والاختلافات المذهبية المعتدل منها والمنحرف، وادعاء كل فريق أنه الناجي، وتَطَلُّع كل من هذين الصوفيين إلى الوصول إلى الفرقة الناجية المتمسكة بقول رسول الله: «**ما أنا عليه وأصحابي**» وانصاعا إلى النهي المذكور في

قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [آل عمران:١٠٥].

فكل منهما صدر شكه عن وجهة نظر شرعية بحتة، ولكن السير بعد ذلك اختلف حيث سلك المحاسبي مسلكًا عمليًا في نقد الفرق أكثر منه نظريًا، وإن تعرض لنقد المنهج عند الفرق فإن دراسته لا تحمل طابع الرغبة في البحث عن منهج أقوى يقينًا بقدر ما تحمل من صبغة عملية تهدف إلى البحث عن الفرقة ذات المسلك العملي الذي يجب اتباعه لنيل السعادة الأخروية.

ومن هنا نراه يصف الفرق بأوصاف سلوكية لا نظرية فيقول عن بعضهم: منهم العالم بأمر الآخرة وآخر مشغوف بدنياه مؤثر لها وثالث حامل علم منسوب إلى الدين ملتمس بعلمه التعظيم والعلو ينال بالدين من عرض الدنيا ورابع متشبه بالنسك مُتَّجِر بالخير لا غناء عنده ولا بقاء لعلمه ولا معتمد على رأيه وخامس منسوب إلى العقل والدهاء مفقود الورع والتقوى(١).

فلا يخفى علينا أن هذه الصفات التي ضجر منها أبو الحارث تتصل أساسًا بالتطبيق والعمل، وأن ريبة المحاسبي أقرب إلى العقل العملي منها إلى العقل النظري، وشكه من هذا العقل الذي يميز بين الخير والشر قد نبت في نفسه منذ صغره حيث كان يشاهد أباه وهو يتشدق في عقر داره بأقوال القدرية.

أما الغزالي فإن ميوله قد اتجهت إلى طلب الحقائق والتحقق من يقينها بصورة قاطعة، ولهذا أقبل منذ راهق البلوغ حتى سن الخمسين يخوض أفكار عصره وخلافات الفرق من حوله بجسارة تتفق مع شخصيته وعبقريته وبتهجم

---

(١) ارجع إلى كتاب النصائح للمحاسبي. ومقدمة الرعاية ٨ ومقدمة المنقذ من الضلال د/ عبد الحليم: ٤١.

واقـتحام واستكشـاف يتمشى مع رغبته في استكناه أسرار المذاهب وليميز بين مُحِقٍّ ومُبْطِلٍ ومُتَسنِّنٍ، ومبتدع.

ولنـدع الغزالي نفسه يعلن عن حالته الخلقية في هذا الدور فيقول: وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة وضعتا في جبلتي لا باختياري ولا بحيلتي وقد أهلته تلك الطبيعة لأن يدرس المذاهـب بمناهجها دراسة وافية لا فرق بين الباطنية أو الظاهرية أو الفلاسفة أو الصوفية حتى انحلت عقدة التقليد، وأتاه الدليل، وارتقى إلى يفاع الاستبصار.

ثم بعد ذلك أراد أن يتثبت من أدلته، وأن يمتحن يقينها، فوضع قاعدة نظرية بحـتة يـزن بها عملـه قائلاً: إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقـيقة العـلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشـافًا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهـار بطلانه- مثلاً- من يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا لم يورث ذلك شكًّا وإنكارًا[1].

والقاعدة كما نرى صعبة وشاقة لأنه جعلها ميزانًا لا يختل وأراد أن يصد بها تحـدى أرباب المعجزات وأصحاب العلم المعصوم من الخطأ، وأن يجعلها معيارًا لكل إنتاج عقلي فإن وافقها كان مقبولاً وإلا فـلا أمان معه، وكل علم لا أمان معـه ليس بعلم يقيني[2]، ثم وضعها في كفة، ووضع المحسوسات والضرورات في كفة فبدا لـه أن المحسوسات غير مأمونة لعدم صدقها، وَعَنَّ لـه كذلك أنه من

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

الجائـــز أن يكون وراء الأوليات العقلية ما يكذبها كما كذب العقل شاهد الحس قائلاً: ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم(١).

وحـــاول رفع ذلك فوجدها لا ترتفع إلا بدليل ولا بد للدليل من أوليات، وهكـــذا يلزم الدور فأعضل الداء ودام قريبًا من شهرين أنا فيها على السفسطة بحكـــم الحال لا بحكم المنطق والمقال، حتى شفى اللـــه من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقًا بها على أمن ويقين، و لم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه اللـــه تعالى في الصدر(٢).

وهكذا نلمح الجانب النظري البحت في ركن من أركان حياة الغزالي سواء في فـــترة ما قبل الشك أو في الفترة التي عصفت به رياح الشك، ففي الأولى نراه قد طبع على درك الحقائق وتعقبها، والنظر في المناهج وتعشقها غائصًا مع الباطنية في تـــأويلاتهم، سابحًا مع الظاهرية في نصوصهم، متتبعًا براهين وخطط كل فرقة ليقف على جهتها وسرها.

بيـــنما نرى المحاسبي عمد إلى الجوانب السلوكية العملية، ونلحظ كذلك أن الغزالي صاغ حدًّا عقليًّا ونظريًّا بحتًا لكل معرفة قادمة إليه من الحس والعقل، على حـــين وجدنـــا المحاسبي يستعمل الشرع معيارًا وميزانًا، ثم لما انتابته حالة الشك رأيناها قامت عنده لعدم تسليمه بأشد البديهيات بداهة وأظهرها ضرورة.

أي أنهـــا نابعـــة لديه من التصور النظري البحت للمعرفة، ونراه كذلك لم يركن إلى شيء أجنبي عن ذاته خلال فترة العاصفة كما ركن المحاسبي على حماية

---

(١) المنقذ من الضلال: ١٢٥ – ١٢٤ – ١٢٧ – ١٢٨.

(٢) نفس المصدر: ١٢٩ – ١٣٠.

الشرع، وانتظر الغزالي، ودام استغراقه قرابة الشهرين، وتطلع إلى الحل المريح من داخلــه حتى فاجأه الحدس اليقيني أو البصيري الذي يعتبر الإنسان طرفًا فيه مهما كان سلطان النور.

وقد أفادنا في هذا الموقف فوائد جليلة: منها أن الذات الْمُدْرَكَة دائما طرف هام في أي إدراك مهما كانت درجته، ومنها أن الغزالي كان يبحث في عمق ذاته مستخلصًا حتى عَنَّ لــه الحل بغتة، وأيضًا فإنه اكتشف الإدراك البصيري من ذاته بلا أسانيد أو استدلال خارج عن تجربته الذاتية، وكل هذه الجوانب المجتمعة التي تُعنى بالنظر في المعرفة بلا استناد لمؤثرات خارجية، والتي تهتم بالذات الْمدرِكة من حيث هي من أخص خصائص نظرية المعرفة.

(ب) ونظــرًا لأن الشك المحاسبي نبع من ذم الشرع للاختلاف واحتمى صاحبه بــالدين أثناء ثورته على الفرق، ثم سأل الشريعة مرة ثالثة عن كيفية النجاة، وعــن صفات الفرقة الناجية لذا لم تتمكن السوفسطائية من حال أو مقال المحاسبي، وكيف تعصف به وهو يأوي إلى ركن شديد؟ بخلاف الغزالي فإن ركونه إلى ذاته لتنقذ ذاته وشكه في آلات الإدراك ونتائجه من داخل ذاته قد أصابه بداء السوفسطائية، وإن كنت أقول إنما ظلت حتى في قمة عضال الداء مقصــورة على مجال الإدراك، وإن التهام الشك لحسه وعقلــه لم يتعده إلى الــتهام ما لديه من عقائد شرعية وأيضًا فإن سوفسطائية الغزالي تمكنت من جوانيــته ولكــنها بقيت صامتة تجوب أعماق النفس، وتمزق الحال دون أن تظهر على الحس أو المقال.

وبجانب هذا وانطلاقًا منه فإن احتماء المحاسبي بالشرع واحتفاظه به كمعيار ثابــت ولجوءه إليه وكون الشك عنده متوجهًا إلى شيء خارجي عن ذاته وهو الفــرق، ولأن الفرق والمذاهب الفلسفية في عصره لم تكن قد وصلت وشاعت

كمـــا كانت عليه أيام الغزالي لذا نقول إن شكه كان هادئًا، وإنه نبع من أسباب خارجـــية وبقي نائيًا عن نفسه وإن سبب لها بعض المضايقات ومن أجل هذا لا نكون مبالغين إذا أعلنّا أن المحاسبي لم يكن شاكًّا بالمعنى النفسي لتلك الكلمة.

ويجـــب أن نفـــرق بـــين حال المحاسبي الذي كان يعرف نفسه ويعرف أنها تعرف، ويعلم نوعًا من اليقين، وبين حال الغزالي الذي شك تمامًا في قدرة نفسه، وهـــل يمكـــن أن تعلم أم لا؟ ولم يحمل معه يقينًا من أي نوع، ففي الحال الأول يُحـــدث للـــنفس قـــدرًا من الطمأنينة، وفي الثاني تتزلزل من أعماقها وتثور من أغوارها ويشتد شكها.

(ج) ومـــن ناحية أخرى فإذا وضعنا الحالين على كفتي ميزان شرعي وجدنا كفة المحاسبي أكثر شرعية، وأرجح عدلاً ويقينًا، لأنه دعا إلى نبذ الخلاف والتفرق كما ورد في قولـــه سبحانه: ﴿ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ [البقرة:١٧٦]. وقولـــه: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[آل عمـــران:١٠٥]. وقولـــه: ﴿ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ﴾[الأنعام:١٥٣]. وقولـــه: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا ﴾[الروم٣١ -٣٢].

وكما لام القرآن كثيرًا كُلَّ من شك في الدين (هود٦٢، ١١٠، إبراهيم٩٢، النحل٦٦، سبأ٥٤) وأخبرنا سبحانه أن القرآن هو الكتاب الذي لا ينتابه الريب والشك (البقرة٢، يونس٣٧، السجدة٢) ومن أجل هذا دعا الجميع أن يحتكموا إلـــيه: ﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾[الشـــورى:١٠]. ﴿ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ ﴾ [النحل:٦٤].

أما كفة الغزالي فهي أرجح في نظرة فلاسفة المعرفة لعدم استنادها على حكم من خارجها كما بينا، ولا يخفى أن نور الشرع أكثر هداية وأثبت يقينًا وأقدر على إزالة الفرقة وقلع الخلاف في النفوس.

(د) وأخيرًا لا أحب أن يفهم القارئ أن المحاسبي والغزالي تركا الحس والعقل بعدما عادا من رحلة الشك، لأننا نرى المحاسبي يمجد الحس ويضع له الشروط اللازمة لإنتاجه في كتابه الرعاية لحقوق الله[1] وقد ألفه بعد تصوفه، كما حث فيه على التفكير والنظر والاعتبار[2]، وفوق هذا فقد أشاد صراحة بالعقل في قوله: العقل أنوار وبصائر[3]،وسئل عنه فأجاب هو نور الغريزة مع التجارب، يزيد ويقوى بالعلم والحلم[4] وقال: لكل شيء جوهر وجوهر الإنسان العقل، وجوهر العقل التوفيق[5] ونجد الغزالي كذلك يفرد لقوى الحس الظاهرة والباطنة وللإدراك العقلي مجالاً فسيحًا في كتابه الإحياء وفي ميزان العمل وغيرهما من مؤلفاته التي كتبها بعد عبور الشك إلى التصوف.

علاقة الشك بالتصوف

لو تتبعنا نزعات الشك، وأصحاب الآراء المفرقة لاتضح لنا أن ثم علاقة بينها وبين النزعات الروحية الفلسفية منها والدينية، فإشراقية أفلاطون كانت رد فعل للشك السوفسطائي، وبعبارة أخرى دفعت نزعة الشك أفلاطون إلى

---

(١) الرعاية: ٣٢ ، ٣٦.

(٢) نفسه : ٥٤ ، ٦٠.

(٣) تفسير القرطبي ٣١٦.

(٤) وفيات الاعيان ج١ : ٣٤٩.

(٥) تاريخ بغداد ج٨: ٢١٣.

أن يحيل الفلسفة إلى تصوف أو يفلسف التصوف[1]، ثم كانت الأفلاطونية الحديثة التي نادت بأن المصدر الحقيقي للمعرفة هو الله رد فعل للشك البيروني، وكانت صوفية مالبرانش رد فعل لشك دي مونتيني.

وفي المجال الإسلامي دفعت الخلافات السياسية والمذاهب الفلسفية كثيرا من المسلمين إلى الزهد وإلى التصوف ثانيًا، ومثل هذه الصلات حدت بـ ول ديورانت أن يقرر أنه كلما كثرت الصراعات وانتشرت الخلافات، وبدا العقل مسئولاً عن تلكم المذاهب المتصارعة، وعز اليقين من طريق الفكر فلا مناص لنا من أن نلتمس مصدرًا آخر لليقين وقوة أسمي من الفكر ذاته وهو الله[2] وهو السر في أننا نرى أنه كلما انتشرت المنازعات الفكرية عاد الناس جماعات إلى حظيرة الإيمان[3] والنتيجة التي يخرج بها ديورانت أن الشك مصدر، ومورد التصوف، وأن التصوف المتجدد على الدوام أمل البشرية في الإنقاذ في كل عصر[4] وإلى هذا يذهب الدكتور عبد الحليم محمود إذ يقول: إن أساس التصوف في الأغلب الأعم هو الشك على الإطلاق[5].

ورغم أننا نجد لهذا الكلام بعض الأسانيد التاريخية، وبعض الأدلة الشرعية كقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴾ [الأعراف:٢٠١]. ويتفق القرطبي والفخر الرازي وابن كثير وابن قيم الجوزية على أن التبصر والتذكر والاعتبار يسبب المعاينة

---

(١) دييس : أفلاطون :٩٤.

(٢) ديورانت: مباهج الفلسفة ج١ : ٥٠-٥١ ، د / الشنيطي: المعرفة : ٨٢.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

(٥) مقدمة المنقذ من الضلال: ٤٧.

والانكشــاف، ويــبرئ مما يكون فيه العبد من تخبط وتردد[1]، ويقول الحق جل جلاله: ﴿ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ﴾ [البقرة:٢١٣].

وقــال أبو العالية: في هذه الآية المخرج من الشبهات والضلالات والفتن[2]، وكــان الرسول صلوات اللــه عليه يدعو: «**اللهم اهدني لما اختلف فيه من الحق بــإذنك إنــك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم**» ويدعو: «**اللهم أرنا الحق حقًا وارزقــنا اتــباعه، وأرنــا الباطل باطلاً ووفقنا لاجتنابه، ولا تجعلــه ملتبسًا علينا فنضل، واجعلنا للمتقين إمامًا**».

إلا أنــنا لا نــرى أن تلك الأغلبية الساحقة من الصوفية جاءوا من مفارق الشــك إلى الطريق الصوفي لأنه توجد أعداد هائلة من الصوفية دخلوا عن طريق الجــذب بلا شك ولا تفكير في الدخول أصلاً، ولا يختلف معي على هذا باحث في التصــوف، ودخل آخرون بالبحث والكسب مع التدارك، أو لمجرد حوادث عابــرة، أو لكرامة خطفت قلبه ووجهته إلى القوم، وتبقى قلة ضئيلة جدًا دخلوا من باب الشك.

هــذا إن أردنا بكلمة الشك المعنى الاصطلاحي لها، وحتى إذا ما توسعنا في معناها وأردنا بمجرد التردد أو التفكير في شيء فإنها لا تطلق إلا على الذين سلكوا بالإرادة والتدارك، ويخرج عنها من دخل بالجذب أو بالكرامة.

---

(١) تفســير القرطبي: ٢٧٨٦ تفسير القرآن لابن كثير ج٣: ٥٣٨ ومدارج السالكين ج٢: ١١٧ ومفتاح السعادة ج٢: ١١٧.

(٢) تفسير ابن كثير ج١: ٣٦٥-٣٦٦.

رابعًا: الإدراك القلبي

هـــو الإدراك الأسمى والمنهج الأرقى، وهو الحلقة الأعلى من حلقات المعرفة الإنســـانية فوق الحس والعقل، والذي أنكره الحسيون ووصل إليه العقليون بعد جولات فسيحة في الميدانين السابقين من الساحات الإدراكية واعتبره الإشراقيون قمة المنابع التي نسقي منها معارفنا، وإن توصلوا إليه بعد جهد ولأي، وبعد طول تـــأمل وعمق تفكير وحسن ترتيب، صاعدين من الحس إلى العقل إلى الإشراق، ومؤكديـــن على أن هذا الترتيب منطقي للغاية ولكنه من الناحية الواقعية الدينية بمعـــنى ما حدث عند الصحابة والتابعين فإننا ندرك أن الفراسة أو البرهان لم تكن لديهم طورًا منطقيًّا ناتجًا عن النظر العقلي وثمرة من ثماره، وإنما نبعت الدعوة إلى جـــلاء البصـــيرة والحديـــث عن الكشف من صميم الإسلام جنبًا إلى جنب مع الدعـــوة إلى الإدراك الحسي والعقلي بلا إشارة إلى ضرورة الترتيب بينها ضرورة تمـــنع وجود اللاحق بلا تقدم السابق اللهم إلا من ناحية الكسب العلمي ابتداء فقط.

ويـــرجع الســـر في ذلـــك أن الكتاب والسنة قدّما تعريفًا بالكون وبما فوقه وأعطـــيا تصـــورًا كـــاملاً عن اللـــه سبحانه أغنى هذا عن الاستدلال والأقيسة العقلـــية، فـــبمجرد الدخول في الإسلام واعتناقه والسير على هديه تتضح المنابع الثلاثة أمام المسلم بلا ريب ولا شك، وهو مطالب كمتدين أن يتعرض لها جميعًا قدر استطاعته وعلى حسب عطاء اللـــه له.

هـــذا مـــن ناحـــية، ومن ناحية أخرى فإنه يتضح لنا أن الصحابة والتابعين والزهاد قد أفاضوا في الحديث عن المعرفة القلبية، وأكثروا من التفصيلات المتعلقة بهـــا بصـــورة تفوق تلك التي تحدثوا بها عن الإدراك الحسي والعقلي نظرًا لتركيز الإســـلام على القلب، وأثره في توجيههم نحو سلامته وبصره والحفاظ عليه بعيدًا

عن الرين والغفلة والغشاوة وعدم الفقه.

ومن الشواهد الناصعة والدالة على ذلك قول الإمام علي لكميل بن زياد: يا كميل: إن هذه القلوب أوعية وخيرها أوعاها للعلم، احفظ عني ما أقول: الناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع، أتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجئوا إلى ركن وثيق[1].

ويقول عبد الله بن مسعود: العمل الصالح كنز المسلم يرفعه الله إليه، وقلب المرء كنزه[2]. فنصيحة الإمام علي، وبيانه للعالم الرباني الذي لجأ إلى الركن الشديد لنيل معارفه، وربط ابن مسعود بين العمل الصالح المقبول والمرفوع إلى الله وبين رفع القلب إلى رحاب قبول الأعمال يدل على أن المسلمين من أول أمرهم قد اهتموا بهذا النوع من المعرفة القلبية، وفصلوا القول فيه تفصيلاً يفوق ما قالوه عن الحس والعقل مما يدخل في باب نظرية المعرفة دخولاً أوليًا، وقد سبق في القسم الأول ما يوضح اهتمام الصحابة والزهاد بالمعرفة البصيرية.

الإجماع على شرعية المنهج الذوقي

المعرفة الكشفية منهج إسلامي اعترف به الفقهاء والأجلاء عامة، وتمسك بأهدابه مخلصو الأولياء بصفة خاصة، وقاموا بوضع القواعد ورسم الطريق له حتى اشتهروا به عمن سواهم دون أن يتفردوا به عن غيرهم من رجال الظاهر، والدليل على ذلك ما نراه من إجلال كبار الفقهاء لهذا الإدراك وتذوقهم له، ونيلهم كثيرًا من الواقعات الوهبية.

---

(١) البغدادي: تاريخ بغداد ج٦ : : ٣٧٩ وصفة الصفوة ج١: ١٢٨.

(٢) ابن الجوزي صفة الصفوة ج١: ١٦٦.

فهـــا هو الإمام أبو حنيفة (١٥٠هـــ) يعرف عنه أنه كان حاد الفراسة[١]، وأنـــه كـــان ينظر بعين عقلـــه ما لا يراه بعيني رأسه[٢] ولـــه مع تلاميذه أخبار صـــادقة تدل على ذوقه، ورقة حالـــه ودرجة شفافيته، ومنحه من عطاء الغيب، مـــثل إخباره أبا يوسف بالقضاء، وحدثهم أنه لا يكنى بكنيته إلا مجنون، وصدق فتولى أبو يوسف القضاء، وقال إبراهيم بن عمر بن حماد بن أبي حنيفة: رأينا عدة اكتنوا في عقولهم ضعفاً[٣].

وحـــث الإمام مالك على هذا المنهج فقال: ليس العلم بكثرة الرواية إنما هو نـــور يضعه اللـــه في القلب[٤] حيث شاء[٥] ويشير الشافعي إلى الطريق والوهب فيقول: من أطاع اللـــه بالعلم نفعه سره[٦] وسمع ابنُ حنبل أحمدَ بن أبي الحواري الصـــوفي يقـــول على لسان شيخه: إذا طبعت النفوس على ترك الآثام جالت في الملكـــوت، وعادت إلى ذلك العبد بطرائف الحكمة من غير أن يؤدي إليها عالم علمًا، فقام الإمام وجلس ثلاثًا ثم قال لابن أبي الحواري: صدقت يا أحمد وصدق شيخك، ما سمعت في الإسلام بحكاية أعجب من هذه وذكر حديث: «**من عمل بما علم ورثه اللـــه علم ما لم يعلم**»[٧].

ولما رأى أبو الحسن الأشعري رسول اللـــه في منامه يأمره بالدفاع عن سنته ويعـــده بمـــد اللـــه لـــه صار يفتح على الأشعري من المباحث والبراهين ما لم

(١) الخطيب: تاريخ بغداد ج٤: ٢٤٨.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه ج١٣: ٣٣١.

(٤) صفة الصفوة ج٢: ١٠١ وطبقات الشعراني ج١ : ٤٥.

(٥) الإحياء: ج١ : ٢٤ : ٢٣.

(٦) الإحياء: ج١ : ٢٤ : ٢٣.

(٧) بغية المستفيد: ٩.

يسمعه من شيخ قط، ولا اعترف به خصم، ولا رآه في كتاب[1].

وكذلك اعترف بهذا الإدراك كل من ابن الجوزي ومحمد بن علي الشوكاني قائلين: لا ننكر أنه إذا طهر القلب انصبت عليه أنوار الهدى فينظر بنور الله، وبالتالي فليس لأحد أن ينكر على أولياء الله ما يقع منهم من المكاشفات الصادقة الموافقة للواقع والعلم والشرع[2]، وساقا حديث: «**إن في الأمم محدثين ومكلمين وإن يكن في أمتي فعمر**» ولفظه في الصحيح: «**إن في هذه الأمة محدثين وإن منهم عمر**» وتابعهم على ذلك برهان الدين البقاعي ومحمد عبده.

فلا عجب بعد ذلك أن نجد بشر بن الحارث الصوفي (٢٢٦هـ) يؤكد على الاهتمام ببصر القلب ويبين أن عماه عقوبة من الله للعالم[3] في الدنيا، ويصرح ذو النون المصري (٢٤٥هـ) بأن عين القلب ترى بنور الله، ويعتبر أبو تراب النخشبي القلب المبصر من خيرة القلوب فيقول: **أفضل القلوب قلب حي بنور الفهم عن الله تعالى**[4]، وأفاض أبو يزيد البسطامي بصفة خاصة في نظرية المعرفة القلبية، وأكثر من تمجيدها حيث يقول: حينما سئل من أين أخذت علمك؟ علمي من عطاء الله وعن الله[5]، ويقول عمن اقتصروا على الإدراك الحسي والعقلي وعلى علم الرواية: مساكين أخذوا علمهم ميتًا عن ميت وأخذنا علمنا من الحي الذي لا يموت[6]، وكل الناس يقولون به وأنا أقول منه[7]،

---

(١) زاده: مفتاح السعادة ج٢: ١٥٢ – ١٥٣.
(٢) ابن الجوزي تلبيس إبليس: ٣٢٢ – ٣٢٣ ، والشوكاني في قطر الولي : ٢٣٤.
(٣) ابن خلكان وفيات الأعيان ج٢: ٢٤٩.
(٤) طبقات السلمي: ٣٥.
(٥) طبقات الشعراني: ج١: ٦٦.
(٦) مناقب أبي يزيد: ٧٧ ، ١٢١.
(٧) طبقات الشعراني ج١ : ٦٦.

ويستزيد من ربه داعيًا: يا رب أفهمني عنك فإني لا أفهم عنك إلا بك[1].

وهكذا يجمع علماء الظاهر وعلماء الباطن على علو تلك المعرفة، ويرون أن هذا الإدراك هو منبع رفيع من منابع المعرفة لا يتحقق إلا للخاصة، ولا يعطي إلا للمجتبين المخلصين من أهل العناية والرعاية، وهو مصدر يقوم على التجربة العملية في الطاعة، وعلى المجاهدة النفسية الشرعية، ويوصف هذا الإدراك بأنه ذاتي شخصي ومباشر، وتأتي معارفه بلا وضع مقدمات أو استدلالات، ويلمس صاحبه الحقيقة فيه لمسًا قويًّا يقينيًّا، وينالـه من تعرض لـه وأخذ في أسبابه حتى ولو كان أميًّا، ومعرفته قد يعجز عنها العقل مهما دق استنتاجه، وقد تقصر اللغة عن التعبير وانتقاء الألفاظ لها اللهم إلا على سبيل التقريب لا التحديد.

المميزات العامة لهذا الإدراك

يتفوق هذا الإدراك عند سلامته من النقد الذي سنوجهه إليه بعد ذلك بمميزات هامة بعضها يرجع إلى المعلومات التي تنجلي في قلوبنا مصورة لنا عين العلم المتصل بموضوعات إدراكنا، وبعضها يرجع إلى ذواتنا المدركة.

أما ما يتصل بالمعلومات فإن ما يرد إلينا من تجليات وكشوف إنما هي حقيقة ذات الشيء المُدْرَك، وعندما يذوقها العبد وتراها البصيرة يدرك الفارق الكبير جدًّا بين هذه الحقائق النقية الخالصة ومقدار القوة التي تطرق به القلب وبين ما كان يمكن أن يحصله في نفس هذا الموقف بإدراكه الحسي أو العقلي، ويعلم يقينًا كيف تباغته الأولى وتهجم عليه هجومًا لا يستطيع رده، وكيف يعالج المعلومات بالحس والعقل فإن أتت تأتي وئيدة هادئة يمكن للذات المدْرِكة ولغيرها أن تدفعها بدفوع أخرى.

---

(١) طبقات السلمي: ١٩.

وإزاء هـــذا البون الشاسع بين المعلومين يحكم العطار على ما يدركه بالذوق بأنـــه أنوار وشعاعات مضيئة وما سواه خيوط وهباء قائلاً: إنها الوسيلة الفذة التي ينال بها شرر من النار وهذا الشرر يحرق الصور الخداعة[1]، التي تأتينا بها الحواس أو العقول، ويقول ابن الفارض في هذا:

فـــإن سِـــيلَ عن مَعْنًى أتى بِغَرائِبَ　　مـــن الفهم جَلَّتْ أَوْ عَن الوهم دَقَّت
فـــثم وراء الـــنقل عـــلم يدق عن　　مـــدارك غايـــات العقـــول السليمة

ويصـــور لنا في بيتين آخرين كيف أن حقائق الكشف تروي ظمأ العطاشى إلى العـــلم الحقيقي، وما سواها بالنسبة إليها سراب لا يبل ظمأ، ولا يروى غلة يقول:

مَنَحْـــتُكَ عـــلمًا إن تُردْ كشفه فَرِدْ　　ســـبيلي واشـــرع في اتباع شريعتي
فَمَـــنْبعُ صـــداء مـــن شـــراب نَقيعُه　　لَـــدَيَّ فدعـــني من سراب بقيعة[2]

وهـــذا الـــنور الساري بين جوانحي، أو هذا الماء العذب الذي رطب كبد الحقـــيقة في داخـــلي مـــا أشعلت فيه الشعاع بفتيل، ولا تناولت الماء بدلو، ولا اعتمدت على وسائط تقوي وتضعف وتهرم، وتصحو وتغفل، وما كنت معلولاً في إدراكها بعلة، أو راكنًا على سبب من المحدثات مثلي، إنما كنت متجهًا إلى من لا يطل ولا ينسى ﴿ ولا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ [البقرة:٢٥٥].

ومـــن كان كذلك تحدث من المنبع الساطع بالحجة التي لا تنقص، كما تحدث صاحب موسى مع كليم اللـــه في شأن السفينة والغلام والجدار (٦٥-٨٢ الكهف)

(١) د/عزام: التصوف وفريد الدين العطار :٧١.
(٢) ابن الفارض: التائية: والماء الصداء هو الذي يضرب به المثل في العذوبة.

واغترف من الخضم الواسع الذي اغترف منه (آصف) حين أخبر سليمان عن عرش بلقيس قائلا: ﴿ أَنَاْ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ﴾ [النمل: ٤٠].

ولا يخلو الركون إلى الحواس والعقل، أو إلى البشر في التعليم من علل أو شبه، حسبما أكد ابن عربي والفخر الرازي بعدما ودع حياته العلمية الأولى[١]، وانتقل إلى طور البصيرة على إثر نصيحة ابن عربي وغيره من الصوفية له.

وأما ما يتصل بالذات الْمُدْرِكة فإننا نرى أن الإدراك الحسي والعقلي يتركز في جهة واحدة، وحول موضوع واحد، وقد تنحرف الجهة أو يعدل عنها لهوى أو غيره، وقد تلعب الحجب دورًا في الفصل بين الموضوع الْمُدْرَك والذات الْمُدْرِكَة، فلا تأتي النتائج سليمة، كما يقف نقصان حاسة من الحواس، أو ضعف قوة من القوى حائلاً بيننا وبين الإدراك.

أما العارف الْمُدْرِك بقلبه والذي يتجلى الله عليه بالعلوم فإنه لا يمكنه في لحظات التجلي أن يتجه إلى غير المطلوب أو ينتابه الهوى لأنه أسير تلك الحالة وهو مملوك لا مالك، كما لا يقف فقدان إحدى القوى حاجزًا يمنعه من الإدراك لكونه مستغنيًا عن كل قوة مُحْدَثَة لقيامه بالحق سبحانه، ومن هنا فقد يبصر الأعمى المرئيات، وقد يسمع الأصم الأصوات، وصاحب القذف يرى من كل جهة لا تحده جهة عن جهة.

قيل لأبي عبد الله القرشي الضرير(٥٩٩هـ): مالك ترى الأشياء وأنت على هذا الحال، قال: كلي أعين بأي عضو أردت أن أنظر به نظرت[٢] ولا تحتاج

---

(١) طبقات الشعراني ج: ١٦٣ وفلسفة الأخلاق في الإسلام ٢٨٦ نقلاً عن رسالة في النفس للفخر الرازي.

(٢) المقرى: نفح الطيب ج١: ٣٤٨.

النفس التي تزكت واختصت بمزيد الفائدة إلى مقدمات وبديهيات لكي تجيب، فقد لوحظ، أن أبا بكر بن قوم المتوف (٦٥٨هـ) يجيب وهو أمي فقيل له في ذلك فرد: إني لا أسمع الجواب كما أسمع السؤال[١] لأن الله قادر على أن يعطي القاصر ما لم يعط أصحاب المحابر[٢] على حد تعبير سيدي إبراهيم الدسوقي، وإن الذي رقق الجذع لرسول الله، وأنطق الشجرة تشهد برسالته، وأعلم الهدهد ما كان عليه أهل سبأ حتى قال لسيدنا سليمان: ﴿ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴾ [النمل:٢٢]، قادر على إعلام الإنسان بلا آلة ولا قوة لا واسطة.

وأخيرًا فإن النفس الإنسانية لكي تدرك بالحس أو بالعقل لا بد أن تمر بعمليات إدراكية ونفسية كثيرة ومعقدة، ولا تصل إلى النتيجة المطلوبة إلا بعد أن تجتاز دروبًا شاقة وصعبة، أما في الإدراك القلبي فإن النفس بعد أن تبذل الجهد في الطاعة والعبادة ترمي بها العناية الربانية في شعاع الحقيقة بجذبة واحدة وسريعة تبدد لتلك النفس المصفاة كل مجهول.

ولذا يقول الغزالي: هيهات فالبصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر والقلب أشد إدراكًا من العين[٣]، وأيضًا فإن القلب يدرك يقظة ومنامًا والرؤيا الصادقة «**جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة**» كما يقول الرسول بخلاف الإدراكين الآخرين فإنهما لا يدركان إلا يقظة فقط.

---

(١) ابن شاكر فوات الوفيات ج١ : ٨٠.

(٢) طبقات الشعراني ج١ : ترجمة الدسوقي.

(٣) الإحياء ج٤ : ٢٥٥.

أسماء ذات دلالات واحدة وواضحة

من المتفق عليه بين الصوفية وغيرهم أن القلب محل الإدراك الوهبي، ولكنهم يسمون وارداته بعدة أسماء منها الإلهام والكشف والتكليم والتحديث والشرح والفتح والتجلي والعلم اللدني والفراسة والبرهان والقذف ونور السر أو البصيرة، وقد أدت كثرة الأسماء هذه إلى اتهام تلك الحاسة بالغموض[1] كما هو عند عبد الرحمن بدوي وليس هذا بصحيح فإن الكلمات اللغوية والاصطلاحات المترادفة كثيرة، وكثرتها تدعم وجود الشيء وتقويه وتزيده ثراء، فلا معنى للاشتغال بالأسامي فإن الاصطلاحات مختلفة، والضعيف يظن الاختلاف واقعًا في المعاني، لأن الضعيف يطلب المعاني من الألفاظ وهو عكس الواجب[2].

وإذا صح أن علم النفس استطاع أن يصل بدراساته إلى فصل القوى النفسية في الإدراك الحسي، وتقسيمها إلى ظاهرة وباطنة، وتحييد مهام كل واحدة منها فإن الذي أعانه على ذلك هو اعتماد هذه القوى على آلات مادية بدنية والعثور في داخل القفص الإنساني على مكامن لتلك القوى المتعددة تستطيع الملاحظات أن تتبينها، والتجارب أن تحددها.

وأيضًا فإن موضوع الإدراك هو المحسوسات وهي مادية، ومن السهل أن ندرك العلاقة بين الْمُدْرَك والذات الْمُدْرِكَة وأن نراقب التغيرات الطارئة على البدن والنفس نتيجة لذلك، أما في الإدراكات المجردة التي تعتمد على قوى داخلية نفسية بحتة، ومقدماتها عقلية صرفة كالإدراك العقلي فإن الحديث عن عملياته الإدراكية وكيفيتها ما زال نظريًا وموضع اختلاف، ولها أسماء كثيرة منها الفكر والنظر والتبصر والاعتبار والاستبصار والاستدلال، ولا تعني اختلاف الآلة

---

(١) الكتاب التذكاري لابن عربي الفصل الخامس : ١١٦-١١٧.

(٢) الإحياء ج٤: ٢٦٤.

الْمُدْرِكَة وإنما هي أسماء لمسمى واحد، ولنشاط عقلي متحد غير متفرق، وموجود غير معدوم، وواضح غير مجهول.

وإذا كـــان الأمر كذلك في العقل فمن باب أولى لا نستطيع تحديد الإدراك الأكثر تجريدًا وعمقًا وشمولاً وهو الذوق، ولا تؤدي كثرة الأسماء فيه إلى غموضه ما دامت ترجع ابتداء ونهاية إلى شيء واحد.

وأيضًـــا فإننا تعودنا أن ننكر ما نجهلـــه أو أن نقول عنه إنه غامض وصعب ولكـــن لـــيس كـــل مـــا نجهلـــه غير موجود أو مبهم ، لأننا نجهل الكثير من الموجـــودات المقطوع بثبوتها، ولأن ما هو غامض على البعض قد يكون واضحًا جليًّا على البعض الآخر، وما ليس في استطاعتي أنا قد يكون في إمكان الكثيرين غـــيري الوصول إليه، وعلما بأننا لم نسمع شكوى الخفاء والغموض من أرباب البصائر الذين ذاقوا هذا اللون من الإدراك، بالعكس قالوا عنه إنه الإدراك الجلي والنقي والأظهر والأوضح وإن احتاج في إعداد القلب إلى مجاهدة ورياضة شاقتين ودقيقتين.

ومـــا أدل على ذلك من أن خطاب اللـــه للعبيد ذو ألوان وأسماء متعددة: مـــنها الرؤيا، ومنها التكليم، ومنها إرسال الرسول، وإرسال الرسول قد يكون بصـــورة ملائكية أو بصورة بشرية، وقد يكون سهلاً، وقد يكون شديدًا، كما يقـــول سبحانه: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ﴾ [الشورى:٥١].

ويجيـــب رسول اللـــه الحرث بن هشام حينما سأله: كيف يأتيك الوحي يا رسول اللـــه قال: «**أحيانًا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحيانًا يتمثل الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول**» وكل أشـــكال الإخبار الإلهي تعطي حكمًا تكليفًا واحدًا للأنبياء، ويعيها ويفهمها من

نزلت عليه سواء أكان وليًا أم نبيًا لشدة وضوحها، وتقع على محل واحد وهو القلب، وموحيها وكلامه واحد ولكن التنوع بحسب الاستعداد كما سيأتي في طبيعة المعرفة.

نظرت في الدلالات

ورغم ما قلناه من أن الأسماء كثيرة تقع على محل إدراكي واحد، وتشترك جميعها في مفهوم عام ينتظمها مفاده أن الله سبحانه يمنح العبد نورًا في قلبه يرى به حقائق الأشياء إلا أن الصوفية حاولوا التفريق بين بعض الألفاظ، وقاموا بتفصيل أحكام تخص كل اسم، وقد ارتكزوا في هذا التفريق على نقطتين:

أولاهما: أن الأحوال متفاوتة، وكل حال له وجه من النور يناسبه، أو كل صاحب حال ينعكس عليه من الإسرار ما يتناسب مع حاله.

وثانيتهما: أن لكل حال مع سره وجهًا من القلب يكون كالمرآة ينعكس بريق هذا الحال على صفحته، والقلب مع جميع الأحوال يكون خزانة من خزائن الملكوت تتلقى من خزائن الغيب فتوقد في القلب فيتلألأ، فما نزل على سمع القلب سمي فهمًا، وما وقع على بصره سمي نظرًا وهو المشاهدة، وما وقع على لسان القلب سمي كلامًا وهو الذوق، وما وقع على ناظر القلب وحسه سمي وجدا[1].

كما قال المكي الذي جعل من القلب الواحد قوى متعددة، كل قوة باطنية قلبية تتلقى نوعًا من فيوض الغيب وهو لون من براعة التحليل الذي لم نصل بعدُ إلى التثبت من وجوده حقيقة في القلب، ويجعلنا نقول إن الصوفية نبغوا كثيرًا في

(١) قوت القلوب ج١: ١٢١.

توصيف وتحليل الإدراك الذي اشتهروا به، وقدموا لنا فيه بحوثًا فاقت تلك التي قدمها الحسيون والمثاليون عن الحس والعقل، ولا بأس أن نورد بعض الأسماء أو الدلالات اللفظية لنتبين أن محاولة التفريق تبدو دقيقة وإن كان التداخل بين المعاني يظل قائمًا لا تستطيع عملية التمييز بين الدلالات أن تمحوه تمامًا.

الفراسة

وهي نوعان: حكمية وعلامتها طبيعية مزاجية، وغاية ما تعطي من العلوم العلم بالأخلاق المذمومة والمحدودة، وليست هذه مراد الصوفية، والثانية: إلهية، ويعرفها القشيري بأنها: خاطر يهجم على القلب فينفي ما يضاده وله على القلب حكم[1].

ويقول ابن عربي هي: نور إلهي في عين بصيرة المؤمن يعرف به، أو يكشف ما وقع من الْمُتَفَرَّسِ فيه، أو ما يقع منه، أو ما يؤول إليه أمره[2] فهي أعم تعلقًا من الفراسة الطبيعية وتكون على حسب قوة الإيمان فكلما كان قويًا كانت الفراسة أَحَدَّ، ومعنى هجومها أنها تكون بلا سابق مقدمات ولا استدلالات، وأما الحكم فهو المعنى الذي يذوقه العبد في قلبه، وتركن إليه النفس مطمئنة، وحدته ما يكون عليه هذا الحكم من دقة، وكل خاطر لا يطبع القلب بهذا الحكم ووضوحه لا يستطيع القلب إدراكه، ولا اعتبار له، ولا يحقق اليقين المنشود من الخاطر الصحيح.

ويتفق كل من الغزالي وابن عربي في ضرورة وجود علامة للفراسة أخذًا من قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴾ [الحجر:٧٥]. أي علامات

(١) الرسالة القشيرية: ١١٤.
(٢) الفتوحات ج٢ : ٣١١.

ودلالات يتفرسون بها قدرة الله وصنعه في ديار قوم إبراهيم، فالتَّوَسُّم هو التَّفَرسُ حسبما فسره رسول الله ﷺ من رواية الترمذي في نوادر الأصول عن أبي سعيد الخدري[1]، وأخذًا من قول عثمان: أتدخلون علي وعليكم أثر الزنى لرجل نظر إلى امرأة أجنبية.

ولما كانت الفراسة تستند إلى أثر خارجي حكم الغزالي بأنها دون الإلهام لعدم اعتماده على علامة[2]، وقضى ابن عربي بأنها أعلى درجات المكاشفات[3] والغزالي أدق من ابن عربي؛ لأن الذي يحتاج إلى علامة ما زالت فيه بقية ركون إلى غير المنحة الإلهية الكاملة، ولأن الوارد القلبي كلما كان أعمق في الربانية وأبعد من الاعتماد على شيء من الحس أو العقل كان أتم وأكمل، و لم ينتبه إلى هذا ابن عربي.

الإلهام والعلم اللدني

يطلق الإلهام عند الصوفية على العلم الذي قذف في قلب السالك كما هو عند الغزالي[4]، أو هبط على النفس الناطقة كما هو عند ابن عربي، وهو نوع من الإدراك القلبي لا يعتمد على أي علة خارجية أو علامة ظاهرة، ولهذا التجرد والإيغال في القذف سَمَا الإلهام عن كل الدلالات الأخرى، وللإلهام صورة وحكمة، والصوفية لا تهمهم الصورة بقدر ما تهمهم الحكمة لأنها هي التي تعود حقيقة على السالك بالثمار والمنح التي تخص الملهم فقط ولا تكون ملزمة لغيره.

---

(١) تفسير القرطبي ٣٦٥٩ – ٣٦٦٠.
(٢) الغزالي: روضة الطالبين ضمن مجموعة :١٣٤.
(٣) ابن عربي: الفتوحات ج٢ : ٣١٩.
(٤) الإحياء ج ٣: ١٧ ، ١٨.

والمعنى الْمُدرَك بالإلهام إن كان أمرًا بطاعة فهو إلهام رباني وإن كان أمرًا أو نهيًا شرعيين فهو علم لدني. والإلهام عارض طارئ يزول ويجيء غيره واللدني ثابت لا يتبرح[1]، وهما معا نال الشيوخ والمريدون كثيرًا من الآداب التي استفادوا بها على الطريق، ومنهما كانت مجموعة الأقوال والرقائق التي ألقت كثيرًا من الأضواء على الفهوم الخاصة، والاستنباطات النورانية التي لم تعتمد على حس ولا عقل، كما وقعت عن طريقهما كثير من الحوادث الصادقة على أيدي الأولياء.

وطبيعة العلم الذي يناله الصوفي عن هذا الحال أنه علم تفصيلي لا إجمالي ومحدد لا شائع ، والإلهام هنا بمعنى الوحي العام لا الخاص بالأنبياء، ويجب الحذر تمامًا لأن كلاً منهما قد يكون ربانيًا وقد يكون نفسانيًا أو شيطانيًا كما جاء في قوله تعالى: ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾[الشمس:٨].

فالنفس الصافية تلهم الخير، والكدرة تلهم الفجور والشر من أعوانها، ويقول سبحانه عن الوحي بالأمر الإلهي : ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا ﴾ [النحل:٦٨]. وقال سبحانه عن الأرض: ﴿ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ﴾ [الزلزلة:٤ ـ ٥]. وعن السماء: ﴿ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ﴾ [فصلت:١٢]. وقال سبحانه: ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى ﴾ [المائدة:١١١]. ومعناه قدر وفصل ودبر وألهم.

وقد يكون الوحي بمعنى الوسوسة كقولة سبحانه: ﴿ وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَـٰدِلُوكُمْ ﴾ [الأنعام:١٢١]. أو بمعنى التزيين والتغرير من قرناء السوء كقوله جل شأنه : ﴿ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ [الأنعام:١١٢].

(١) الفتوحات ج١ : ٣٧٣ – ٣٧٥.

لذا يجب التثبت والحذر من كل ما يرد على قلوبنا من إلهام أو قذف أو إلقاء في الروع والتي هي بمعنى واحد كلها.

التكليم

ويكون من الله مباشرة للأنبياء فقط، ويكون بواسطة ملك، فإن جاء ظاهرًا بوحي جديد فهو للأنبياء فقط، وإن جاء مستخفيًا لا تعرف جهته أو ظاهرًا والحال أنه لا يأمر بشرع جديد في كل، أو سمع العبد هاتفًا يلقي إليه أمرًا لا يخالف القواعد الشرعية فهو خاص بالأولياء، ودليله ما مر من حديث التكليم وما حدثنا به رسول الله حين قال: «**بينما رجل يمشي إذ سمع صوتًا في سحابة اسق حديقة فلان**» وما قاله ملك لرجل ذهب يزور أخا له في الله: «**طاب ممشاك وطابت لك الجنة**».

الفرقان:

وهو ما يقع للعبد من نور بصيري يفرق به بين الحق والباطل بلا وضع دليل وليس ناشئًا عن علم، فإن نشأت التفرقة بين الحق والباطل من العلم فهو التمييز الاستدلالي وليس مرادًا للصوفية، وإنما مطلوبهم ما كان قذفًا ووهبًا ولذا قال القشيري عنه: إنه يكون بعلم وافر وإلهام قاهر، فالعلماء فرقانهم بجلوب برهانهم، والعارفون فرقانهم موهوب عرفانهم، فأولئك مع مجهود أنفسهم، وهؤلاء بمقتضى وجود ربهم[(١)].

والفرقان الناشيء عن الجود الرباني هو المراد الأسمى والوارد في قوله سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا ﴾ [الأنفال:٢٩].
وقال ابن عباس والسدي ومجاهد وعكرمة والضحاك وقتادة: إن الفرقان هو

---

(١) لطائف الإشارات ج٢ : ٣١٤.

المخـــرج في الدنـــيا والآخرة، وهو الفصل بين الحق والباطل[1]، ويؤكد الفخر الـــرازي على أنه الفرقان المبني على القذف كما هو عند الصوفية[2]، وكما هو مرادهم .

البصيرة والمكاشفة

جـــلاء عـــين البصيرة، وزوال غشاوتها، وتحققها بالمعارف الثابتة واللوائح والإلهـــية معـــنى من معاني المعرفة الصوفية، وهو خصوصية لكل داعية يدعو إلى اللـــه على سبيل رسول الله، قال اللـــه تعالى: ﴿ قُلْ هَـٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ﴾ [يوسف:١٠٨].

ويفسرها القرطبي والقشيري وابن كثير بأنها اليقين والبرهان والحقيقة التي لا مرية فيها، وصاحب البصيرة أو الموصوف بهذا العلم يكون مُلاطفًا بالتوفيق جهرًا ومكاشـــفًا بالتحقيق سرًّا[3]، ويصير حالـــه في الدنيا ليقظته واجتهاده في طاعته كحـــال من عاين اليقين في دار الحق المراد في قولـــه سبحانه: ﴿ لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَـٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ [ق:٢٢]. أي لـــا كُشِفَ الغطاء بَصُرَ القلب، وبَصَرُه وبصيرته تبصرته شواهد الأفكار، ونتائج الاعتبار كما تبصر العين ما قابلها من الأجسام[4].

---

(١) تفسير ابن كثير ج٣ : ٥٨٧ –٥٧٤.

(٢) الرازي: فتوح الغيب ج٨ : ٤٣٨.

(٣) لطائف الإشارات ج٣ : ٢١٣ وتفسير القرطبي ٣٥٠٣ وابن كثير ج٤ : ٣٤٥.

(٤) القرطبي: ٦١٨٥.

الأنوار

حينما يقول الصوفية إن للقلب عينًا يبصر بها بعد أن يزول حجابها وكدرها، وحينما يقولون: إن أنوار القلب متنوعة، أو يستخدمون أي لفظ حسي في جانب التجلية فإنهم لا يقصدون من وراء هذه المصطلحات المكسوة بالمسحة الحسية إلا معنى علميًا لا حسيًا وإلا إزالة الجهل وإحلال المعارف اليقينية محله.

وبناء عليه فإننا علينا أن نحول أنظارنا عن شوائب الحس عندما نقرأ مصطلحاتهم في هذا الباب، وأن نتجه بها وجهة عرفانية بحتة وأن نوقن أنهم أرادوا الحقائق والعلوم الربانية من وراء ألفاظ المكاشفة والتكليم والنور والإلهام، وكل لفظ أطلقوه هنا، وإليه تشير عبارة القشيري في قوله: وهي في الحقيقة معارف وعليه يحمل قوله ﷺ: «**فإنه ينظر بنور الله**» أي: بعلم وبصيرة يخصه الله تعالى به من دون أشكاله فتسمية العلوم والبصائر أنوار غير مستبدع[1].

ودليله أيضًا قوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة:٢٥٧]. قال الطبري مؤيدًا وجهة نظر الصوفية، ومفسرًا الألفاظ الحسية في الآية: من الظلمات والنور بمعان علمية: المعنى وَلِيُّ المؤمنين، ومبصرهم حقيقة الإيمان، وسبله وشرائعه وحججه، وهاديهم فموفقهم لأدلته المزيلة عنهم الشكوك بكشفه عنهم دواعي الكفر وظلم سواتره عن أبصار القلوب[2].

---

(١) الرسالة : ١١٦.

(٢) تفسير الطبري ج٥ : ٤٢٤.

طريق الإدراك الوهبي

إن الطـــريق الذي يقطعه السالك ليصل إلى تأهيل نفسه لدرجة نيل المعارف الربانـــية شاق وطويل وعميق، ويحتوي على كثير من الوهاد والعقبات الكئود، وتعترضـــه المفـــاوز والنجاد، وعلى المسافرين عبر هذا الطريق أن يتجشموا كل مصـــاعبه، وأن يتكبدوا أفدح المشاق وأخطرها ويتزودوا بما يقيم أودهم، ويحفظ علـــيهم أنفاس العروج في هذا الصوب الفسيح ورحلة كهذه تبتدئ من ظلمات الـــنفس والحـــس، وتمتد مخترقة الحجب الكثيفة، ومتخطية المزالق والمخاطر التي تكسو صفحة الطريق، ويهجم على السائر أعداؤه من كل جانب.

هـــذه الرحلة تحتاج إلى قويٍّ وجلد وصبور، وإلى عالم يرجع إلى علمه فيما يعـــن له، وبمقدار قوة وعصمة هذا العلم تكون نجاة السالك ووصولـــه إلى هدفه مـــن وراء تلـــك الـــرحلة، وتحتاج إلى تسخير كل القوى الإنسانية المغروزة في الســـالك لاجتياز المسافة الشاقة التي تفصل بين الإنسان وبين العالم الغيبي، كما تحتاج إلى مركب متين موثوق به خال من العلل والعطب ليحمل العبد إلى شاطئ اليقين والأمان، ولا بد أن يكون حادي القافلة صاحب تجربة صادقة مأمونة.

وينـــبغي العلم بأن السفينة التي تقل المسافرين إلى غاياهم إما أن تحمل علم الشـــرع أو شارة العقل، وربانها إما أن يكون نبيًّا معصومًا وإما أن يكون إنسانًا يصيب ويخطئ، وساريتها ودفتها وقوة الدفع فيها إما أن تكون المجاهدة بالطاعات والعبادات الشرعية، وإما أن تكون الرياضات والتأملات العقلية.

والمســـافرون على نهج الشريعة بالاتباع وتحت قيادة المصطفى هم الصوفية الصادقون أصحاب الإلهام والكشف، والذي يجبون على الطريق بالعقل وتأملاته هـــم الحكمـــاء الإشـــراقيون أرباب الفيض ومن قلدهم من الصوفية الفلسفيين، وسنعبر تلك الرحلة في صحبة المركبين مبينين أيهما أسرع وآمن وأكثر يقينًا، ثم

نبدي ملاحظاتنا في النهاية على بعض الصوفية ممن قالوا باستخدام الطريقين، وعلى الطريق الرياضي العقلي في شيء من الموازنة بين ما يثمره الشرع من نتائج عرفانية وما يثمره العقل من فيوضات إشراقية.

١ـ السلوك بالشرع

السائرون إلى الله بالشرع، والمكاشفون بالحقيقة من فضله فئات: فئة جذبت وطلبت ابتداء ، وجمعهم الحق بعد تفرق، وأيقظهم بعد غفلة وأعلمهم بعد غشاوة وهم المجذوبون، وهؤلاء إما أن يغيبوا مع الجذب عن التكليف وإما أن يتداركوا فيحفظ الله عليهم عقولهم وقيامهم بالطاعات بعد أن طالعهم من أول لحظة، وحالهم أسمى بكثير من حال أهل الجذب فقط، وهم أهل للاقتداء ولنيل رتبة التربية والتسليك.

وهناك فئة أغلبية ما نالوا حال الكشف والفتح إلا بعد أن تحملوا وعثاء السفر، ومكابدات الطريق وذاقوا مرارة المجاهدة، وحرقة السير، وهؤلاء هم السالكون المتداركون، وعلمهم هو علم السلوك، أو علم المعاملات، أو علم القلوب، أو علم المجاهدة والرياضة، وإلى الفئتين تشير الآية من قوله سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ ﴾ [الشورى:١٣]. فالاجتباء للجذب والهداية للتدارك[1] . وعلى ذلك القرطبي والنسفي. أو الاجتباء اختيار لمن يريد الله، والهداية توفيق لمن أقبل على الله.

وسواء أجذب الصوفية فطالعوا، أم سلكوا وجاهدوا أنفسهم لينالوا الفتح فإن المتداركين من الفريقين قامت تجربتهم وارتبطت بالدين ارتباطًا كبيرًا، واشتملت تلك التجربة على تربية الظاهر وتربية الباطن وتقويم السلوك. تربية

---

(١) نور الدين القاري: عين العلم ج١: ١٨.

تخضـــع خضـــوعًا مطلقًـــا للكتاب والسنة وللموافقة وللاتباع وتمتنع تمامًا عن الابتداع.

فمـــن ناحية استقامة الظاهر وخضوع الجوارح للأوامر نجد السري السقطي (٢٥١هـــــ) يقـــول: من علامة المعرفة باللـــه القيام بحقوق اللـــه وإيثاره على النفس فيما أمكنت فيه القدرة، ويقول الخراز: إذا كان العبد مجموعًا على اللـــه تعـــالى تنصـــرف فـــيه جارحة إلى غير اللـــه عز وجل فعندها تقع لـــه حقائق الفهـــم(١) وهذا القيام بالحقوق والجمع على اللـــه لا بد لكي يثمر المعارف أن يتدرج معه السالك مبتدئًا من الكتاب والسنة، أو من علم الرواية كما يسمونهما إلى العمل مع الاستنباط والدراية، إلى علم الرعاية حسبما قرر أبو بكر بن سعدان وشاه الكرماني وأبو بكر الكتاني(٢).

ويصـــور الجـــيلاني هـــذا العروج مرة أخرى فيقول: إن العبد لا يصل إلى الكشف حتى يتحقق بالقرآن والحديث فهمًا وعملاً، فإذا تحقق بهما قُرِّب وتحقق بالإيمان فإذا قرب عَلِمَ عِلْمَ الإيقان ورأى ما لا يراه من ذي قبل، وكشف اللـــه لـــه الأشياء على صورها، وصار الخبر عنده معاينة(٣)، وهكذا يتفق الصوفية على أن الشـــريعة سلم العروج إلى الكشف، وهي المقدمات المأمونة لكل من يطلب علمًا ذوقيًا، ومن صعد عليها ظفر بالتجلي المصون الملقب بالدر المكنون(٤).

ومصداق ذلك قولـــه تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾[العنكبوت:٦٩]. قـــال ابن عباس: هي في الذين يعملون بما

---

(١) اللمع: ١٢٦.

(٢) الرسالة القشيرية ج٢ : ٢٨٥ وطبقات السلمي: ٩١.

(٣) الجيلاني : الفتح الرباني: ١٣٤ – ١٥٦ –٢٠٤.

(٤) الجيلي : الإنسان الكامل ج٢: ٢٠.

يعلمون ويقول عبد اللـــه بن الزبير في تفسير الآية: تقول الحكمة: من طلبني فلم يجدني فليطلبني في موضعين، أن يعمل بأحسن ما يعلمه؟ ويتجنب أسوأ ما يعلمه وقال الحسن بن أبي الحسن: الآية في العباد وهو نفس ما يراه عمر بن عبد العزيز ثم القــرطبي وابــن كــثير[١] اللذان ساقا هذه الأقوال، والتي يتفق فيها الصحابة والـــتابعون مع الصوفية، ويرون جميعًا أن الشرع هو سبيل التأديب والتربية وهو باب الأسرار.

وإذا انتقلنا إلى تربية الجُوانية وجدنا الصوفية يراعون جانب التحلية النفسية، ويهـــتمون اهتمامًا بالغًا بنــزع الأعشاب الضارة وإزالة الأدران والعوائق، ورفع الحجب كي تصفو النفس، وتنجلي مرآة القلب، وتصير صالحة لانعكاس الأنوار علــيها، ولــذا قــال بشــر الحافي: لا تجد حلاوة العبادة حتى تجعل بينك وبين الشهوات حائطًا.

وســئل ذو النون: ما أخفى الحجاب؟ قال: رؤية النفس وتدبيرها[٢]، وسئل أيضًا متى يكون القلب أميرًا؟ فقال: إذا اطلع الخبير على الضمير فلم ير في الضمير غــير الخــبير[٣] ويرى أبو يزيد أن الجوع عامل قوي على تهذيب النفس، وقلع شــهوتها وأنه لذلك سحاب فإذا جاع العبد مطر القلب الحكمة[٤] وقيل له: بأي شــيء وجــدت المعرفة؟ قال: ببطن جائع وبدن عار[٥] ونادى كل من السراج والمكــي بضــرورة ترك الجهل والهوى والغفلة والحرص وحب الثناء والمحمدة،

(١) تفسير القرطبي: ٥٠٨٠ – ٥٠٨١ وتفسير ابن كثير ج٦ : ٦٠٦.

(٢) طبقات السلمي: ١٣ ، ٤٠ .

(٣) قوت القلوب ج١ : ١٦٩.

(٤) مناقب أبي يزيد: ١٣٦.

(٥) نفسه.

والاهتمام بجهاد العدو من نفس وشيطان كي ترد الزوائد والفوائد من الغيب، وينتقل العبد من خواطر اليقين إلى مكاشفات القلوب[1].

وفي الإطار الباطني والسلوكي لتلك التجربة اهتم الصوفية بتربية الإرادة وتقويتها؛ لأنها الدافع القوي والمحرك الأساسي للفعل الإنساني عامة والأخلاقي بصفة خاصة، يقول أحمد بن مسروق: ومتى طلبت الإرادة قبل تصحيح مقام التوبة فأنت في غفلة[2].

وحديثهم عن الإرادة، وعن دوافعها وثمارها ليس مقصورًا على الجانب العملي، بل الباعث الأخلاقي والفضائل السلوكية حينما تراد عند رجال القوم إنما تقصد لغايات نظرية وآمال عرفانية.

ومن هنا يقول معروف الكرخي: توكل على الله حتى يكون هو معلمك ومؤنسك وموضع شكواك[3]، ويقول الداراني: إذا ترك الحكيم الدنيا فقد استنار بنور الحكمة[4] ويقول يوسف الرازي: بالأدب تفهم العلم، وبالعلم يصح لك العمل، وبالعمل تنال الحكمة[5] ويقول أبو العباس بن عطاء : على قدر قربهم من التقوى أدركوا ما أدركوا من اليقين[6].

وربط المؤلفون الكبار كالغزالي والجيلاني والسهروردي وابن عربي والجيلي

(١) اللمع: ١٤٨ وقوت القلوب: ج١: ١٢٠.
(٢) طبقات السلمي: ٥٧ ، ٢٢ ، ٢١ ، ١٤٤.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه.
(٦) طبقات الشعراني ج١: ٨١.

بين المقامات والواردات على غرار ما رأينا من الصلة بين الإرادة والتوكل والزهد والأدب والتقوى، وبين المعرفة أو الحكمة على لسان من ذكرنا.

ولا ننسى هنا أن نؤكد على حقيقة في غاية الأهمية،مؤداها أن للفكر دخلاً كبيرًا في عملية الإعداد النفسي لقبول الوهب؛ لأن السالك لا يتعلم الشرع الذي سيصعد عليه، ولا يرتب مدارج السلوك، ولا يعرف مكائد العدو أو شهوات النفس إلا بالعقل.

وكما يلزم السالك العقل يلزمه الجانب العاطفي ورقته وشدة حساسيته، ومراقبة القلب وتهيئته، كما قال بشر: هب أنك لا تخاف ألا تشتاق ويقول المحاسبي: العمل بحركات القلوب في مطالعات الغيوب أشرف من العمل بحركات الجوارح[1] ويقول الكتاني: على السالك أن يعمر باطنه بدوام المراقبة[2].

وهكذا نرى أن عملية الإعداد للمعرفة الذوقية عملية إنسانية عامة لا تهمل جانبًا من الجوانب المتاحة للإنسان ظاهرًا أو باطنًا إلا سخرته لخدمة الغرض الأسمى والمعرفة الأرقى، حال كون رجال هذه التجربة مستنيرين بالشرع سائرين على نهجه محتكمين إليه، ومستخدمين العقل في الفهم والتحصيل، والعاطفة في تحسس مذاقات العبادة وأسرارها، والقلبَ في المطالعة والتأهب للمكاشفة، وقلما نجد صوفيًا وصل إلى درجة المعرفة دون أن يستخدم كل هذا في تجربته السلوكية التي يسعى بها لدرك الحقائق ونيل المعارف.

وكأن الإنسان في نظر الصوفية وحدة واحدة لا ينفصل منها جزء ظاهر عن جزء باطن، ولا يعتني بجانب دون جانب، بل الجميع قوة متساندة ومتشابكة

---

(١) طبقات السلمي : ١٤ ، ١٦ .

(٢) الرسالة ج٢ : ٢٨٥.

تعمل كلها لتحقيق الغاية التي خلقت من أجلها وهي العبادة المشمولة بالمعرفة النقية.

وقد أشار القرآن الكريم كما نطقت السنة بأن النفس والقلب ينتابهما الصدأ والطبع والرين والغلف والأقفال والعمى، وطالبا المسلم بأن يجاهد النفس ليزكيها حتى يفلح ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾[الشمس:٩ ، ١٠]. وأن يسعى لتصفية القلب كي يرى: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴾ [الحج:٤٦]. ويقول الرسول صلوات الله عليه: «**إن القلوب لتصدأ كما يصدأ الحديد**، قيل: فما جلاؤها؟ قال: **ذكر الله وتلاوة القرآن**» ويقول: «**إن الرجل ليصيب الذنب فيسود القلب فإن تاب صقل قلبه**» ويقول القرطبي : والقلب الجلي هو موضوع العلم ومحل التلقي لأنواع المعارف الربانية قال سبحانه: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾[الشعراء:١٩٣،١٩٤].

ويعتبر حديث حارثة الذي رواه السيوطي في الجامع الكبير والطبراني وأبو نعيم أصلاً في الاعتراف بالكشف المبني على المجاهدة الشرعية. والحديث مشهور وذائع. وأوله: «**كيف أصبحت يا حارثة؟ قال للنبي ﷺ: أصبحت مؤمنًا حقًا**»..

٢ـ الطريق الإشراقي:

إن العقل بعدما قطع شوطًا كبيرًا في بحوثه واستدلالاته، وبعدما قدم البراهين المستعددة على إثبات المطلق أو الواجب أحس بعض الأفذاذ من الحكماء أن بداخلهم قوة يمكن أن تستقل عن كل ما هو خارجي، وأنها تمنحهم أحيانًا حدوسًا فورية أقوى من تلك النتائج التي يتوصلون إليها بعقولهم بعد طول تفكر، وهفت نفوسهم من ناحية أخرى إلى عقد الصلات بين الموجود الجزئي المفكر وبين الموجود المطلق، وتصور كل منهم نوعًا من الصلة التي تعود عليه بالفيض والإشراق، وراح يرسم بعقله طريق الوصول إلى هذا العلم الأسمى الذي يقدم

الترضية الكافية والمزيد من الكمال لهذا الإنسان، ويجمع رجال الطريق الإشراقي ثلاثة اتجاهات بارزة.

أ) حجاب الحس والبدن

عـندما قفـز أفلاطون على قمة جدلـه نادى: إنا قد اهتدينا إلى سبيل من التأمل قمينة أن تنتهي بنا وبالجدل إلى هذه النتيجة: وهي أنه ما دمنا في أجسادنا فلـن تبلغ شهوتنا حد الرضا، وإنما لشهوة الحقيقة؛ ذلك لأن الجسد مصدر لعناء متصـل[1] وصـاحب علـة في الطعام أو في المرض أو في الشهوات والمخاوف والأوهـام والأهواء، وكلها حجب عن إدراك الفكرة الواحدة أو الحقيقة الكلية، وبالـتالي فعليـنا أن نقلـل من صلات الفكر بالبدن فلا يصلـه منه حس ولا شعور[2].

وأخـذ بهذه الفكرة أيضًا أفلوطين فأعلن: لنعتزل العالم الخارجي، ولنتوجه بكليتـنا نحو الداخل، ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل[3] إن إردنا صعودا وبقاء إلى المنطقة العلوية، وعلينا أن نتحرر من أشياء هذه الدنيا والضيق بها والهرب وحدنا إليه وحده[4].

وقد انتقلت هذه الأفكار إلى الفلسفة الإسلامية فأخذ بها الفارابي حين قال: إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد، فحينـئذ تـلحق فلا تسأل عما تباشره، فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبي

---

(١) المحاورات: فيدون: ١٨٣ ، ١٨١.

(٢) نفسه.

(٣) كرم: الفلسفة اليونانية : ٢٨٩.

(٤) المرجع السابق.

لك. وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك، وكأنك في صقع الملكوت[1].

كمـــا أخذ بها ابن سينا من الفلاسفة والسهروردي المقتول (يحيى بن حبش ٥٨٧هــ، ٥٨٨ هــ) فيقول الشيخ الرئيس: على النفس أن تتخلص من غواشي الحـــس المـــثقلة بها وحسبها أن تتخلص من هذا ليكون الاتصال كاملاً[2] وقال السهروردي الحلبي: إن النفس إذا شغلت بالبدن سكرت بهوى شهواتها، وفقدت الإحساس كما يفقده السكران فلا تتألم بالرذائل ولا تتلذذ بالفضائل... تتعذب نفوس الأشقياء بالجهل والهيئة الردية الظلمانية، والشوق إلى عالم الحس، وقد حيل بينهم وبين ما يشتهون، سلبت قواهم، لا عين باصرة ولا أذن سامعة[3] ويقول: حـــيارى في الظـــلمات، فانقطع عنها النور[4] وهكذا يريد الفلاسفة والصوفية الفلسفيون قطع أواصر الصلة بالبدن وتعذيبه بالحرمان وإماتته موتًا معنويًا.

(ب) رسم الطريق

ولكـــي نتخلص من حواسنا وأبداننا والعالم المحيط بنا عند هؤلاء الفلاسفة والثيوزوفيين علينا أن نمعن في التطهير الإرادي والتخلص من الحجب المظلمة التي تكـــدر الطـــريق أمـــام فكرنا، وأن ينحصر هذا الفكر في حدود نفسه حتى لا يشـــغلـــه شـــيء[5] كما يقول أفلاطون، وأن نطيل التأمل النظري والمثابرة على الارتقـــاء والصـــعود، يحفزنا الشوق، ويحدونا طلب الكمال، وتجذبنا الكائنات العليا.

---

(١) الأهواني: المدارس الفلسفية ١٤٠ والفارابي وابن سينا د/غلاب ٤٩.

(٢) الدكتور غلاب: الفارابي وابن سينا: ٨٢.

(٣) هياكل النور – السادس.

(٤) وفيات الأعيان ج٥ : ٣١٣ – ٣١٤.

(٥) فيدون: ١٨١.

وقسم ابن سينا هذا الطريق إلى خمس مراحل كل واحدة تدفع إلى ما فوقها: الأولى تبتدئ بالإرادة النابعة من عقيدة دينية أو فلسفية وبها نصل إلى مرحلة الرياضة، وتخليص النفس ونبذ كل ما يشغل عن الباري، وتطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة وتصفية الباطن بالتأمل والطهر والعفاف حتى يكون جديرًا باليقظة والتنبيه الدائمين، ومنها نصل إلى مرحلة إعداد النفس إعدادًا أوليًا تتلقى فيه أولى الأنوار العلوية، ثم ترتقي بعدها إلى السكينة ثم المَلَكَة التي تصل فيها النفس إلى العقول المفارقة(١).

ويستعان على هذا التنقل عند السهروردي بالفضائل الروحانية، وتقليل الطعام، وتكثير السهر، وبالفكر الذي هو صورة قدسية يتلطف بها طالب الأريحية، وبالذكر والتعظيم مع التوحيد والتفريد(٢)، فقد اتفقوا على احتياز الطريق بالتفكر والتأمل والنظر والسهر والخلوة الاعتبارية، وتعذيب البدن بالجوع والحرمان لكي يتخلصوا من كثافته وظلامه ولكي تصفو نفوسهم، ويبدو أمامنا أن مدارك السلوك عند هؤلاء إرادية اختيارية، والتحقق بمنزل ما ثم الانتقال إلى الآخر أمر يخضع لتقدير المرتاض نفسه لا إلى ترقية الله له كما هو عند الصوفية.

(جـ) حال الإشراق

كل ما ابتغاه أفلاطون من وراء فلسفة التصوف هو التشبه بالإله قدر المستطاع والبحث في أعماق نفسه وأغوارها البعيدة عن الحقيقة المعقولة التي لا تشوبها شوائب الحس، والتي هي جوهر فطري أمدها به النور الإلهي المطلق(٣)،

---

(١) الأهواني: ابن سينا: ٦٢ والفارابي وابن سينا ٨٣ –٨٥.

(٢) هياكل النور: ٨٥ ووفيات الأعيان ج٥ : ٣١٣ –٣١٤.

(٣) دييس: أفلاطون : ٩٥ : ٩٦.

ونهايــة آمال الفارابي في نظرية الاتصال هو طلب المد من العقل العاشر أو العقل الفعال رغم قولـــه عما يراه العبد في نقطة الكشف، فترى ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر فاتخذي عند الحق عهدًا إلى أن تأته فردًا[1].

ويرى ابن سينا أن النفس إذا وصلت تغلغلت في العالم العقلي كله، وكشفت عــنها حجبه، وتمزقت دونها أستاره، وطلع عليها نهاره، وحينئذ تحيا هذه النفس حــياة العالم العقلي النقي وتتلقى مثلــه إشعاع النور الذي هو منبع كل نور، وهو الصادر عن الموجود الأول الكامل من كل وجه[2].

ويوافق السهروردي كلاًّ من الفارابي وابن سينا ثم يتفوق عليهما في الشطط حين يستخدم لفظة الأب المقدس، سواء أراد بها العقل الأول الذي هو أب للعقل الهــيولاني أو أراد بهـــا المعنى المسيحي يقول: إن النفس التي تخلصت من القوى البدنية تتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها[3] ويقول: وفي المستشــرفين لأنوار اللــه رجال وجوههم نحو أبيهم يلتمسون النور فتتجلى لهم جلايا القدس[4].

---

(١) د/ غلاب: الفارابي وابن سينا: ٤٩.

(٢) د / الأهواني: ابن سينا ٦٢ و د/ غلاب: الفارابي وابن سينا ٨٢.

(٣) هياكل النور: ٨٥ – ٨٦.

(٤) نفسه.

صوفية ذات وجهين

أقصد بهذا العنوان بعض الصوفية الذين تأثروا بوجهة النظر الإشراقية، فكان لهم وجه صوفي شرعي ووجه رياضي فكري فَيضِيّ بكل مراحله الثلاثة، وأخص من بين هؤلاء الغزالي وابن عربي.

وقد يقال: إن القول بالشرع والرياضة لابن عربي لا يبدو غريبًا عليه لاتهامه بهذا من لدن أكثر العلماء، ولكن الغريب حقًا أن نجد هذين الوجهين سافرين عند رجل كالغزالي وهو الصوفي السني الذي هاجم الفلاسفة وتصدى لهم، وقد يزول العجب إذا علمنا أنه في المحيط الإشراقي يردد فكرة أفلاطون في الحدس العقلي عندما يقرر أن الطريق إلى التعلم: إما إنساني وإما رباني، والإنساني إما ظاهر كالحس وإما باطن بالتفكر من الداخل بعد طرح الفواشي الحسية وبعد تصفية النفس.

وفي هذه المرحلة نصل إلى ابتكارات علمية كلية وواسعة، وتنفتح البصيرة فتخرج النفس ما في القوة إلى الفعل من غير زيادة طلب أو طول تعب، وتكون كالشجرة المثمرة أو كالجوهر الخارج من قاع البحر، ونجد من الفوائد في ساعة ما لا تجده نفس الجامد في تعلم سنة[1]، وعندما تحدث عن التعلم الرباني في صورة الوحي قال: إنه يكون من العقل الكلي أو العقل الأول عندما يصير العقل الكلي كالمعلم والنفس القدسية كالمتعلم[2] والنفس أو الروح القدسي هي نفس الأنبياء ويقول: فالنبوة قبول النفس القدسية حقائق المعلومات والمعقولات عن

---

(١) الغزالي الرسالة اللدنية ضمن مجموع: ١١٣-١١٤-١٥.

(٢) الغزالي الرسالة اللدنية ضمن مجموع: ١١٣-١١٤-١٥.

جوهر العقل الأول. والرسالة تبليغ تلك المعلومات[١].

أي إن النبوة تأتي من العقل الأول وهو القلم، ونظرا لأن الإلهام أقل درجة فإنه يأتي من اللوح وهو النفس الكلية، يقول الغزالي: الإلهام تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها[٢]، ولو وقف الغزالي عند هذا الحد لجاز لنا أن نقول: إنه يحكي عن الإشراقيين، ولكنه حينما يفسر قوله سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[النور:٣٥] بأنها إشارة إلى العقول الأربعة لا نستطيع أن نبرئه من تهمة التأثر والمجاراة للفلاسفة.

كما يشبهه ابن عربي في هذا الاتجاه تمامًا عندما يقر الاعتبار والتفكر كوسيلة لكشف الحجب عن المعقولات، وعندما يجعل الفيض من العقل الأكبر[٣].

هذا هو الوجه الإشراقي عند الغزالي وابن عربي برياضته الفكرية وثمرته من العقول المفارقة، وأما الوجه الشرعي فبالإضافة إلى ما سبق لهما يعود الغزالي ليسفر عن وجهه الناصع قائلاً عن الوحي: إن محصوله عن الله بلا واسطة ولا وسيلة[٤]، وعن الإلهام: هو الذي لا وساطة في حصوله بين النفس والباري[٥] فيسوق الأفكار الشرعية بمصطلحاتها كما يبدع ابن عربي في وجهه الشرعي إبداعًا عظيمًا عندما يعقد موازنة بين السالكين بالفكر ومنتهى ما يصلون إليه في عروجهم العقلاني وبين السالكين بالشرع وما يحصلون عليه من معارف قدسية ومكاشفات ربانية.

---

(١) الرسالة اللدنية: ١١٦ – ١١٧.

(٢) الرسالة اللدنية: ١١٦ – ١١٧.

(٣) الفتوحات ج٢: ٨٧: ٦٨٨، ٦٨٩ ، وتحفة السفرة: ٦٣ –٨٥.

(٤) الرسالة اللدنية : ١١٥ – ١١٦.

(٥) نفسه.

فيؤكد على أن السائلين بالعلم وحده، والذين صفوا أنفسهم من اشتغالها بالحس ومن كدورات الطبيعة بوسيلة التأمل والخلوة مهما وصلوا ومهما فتح عليهم، فهو وصول وفتح في حدود أسرار العوالم الكونية، ومن هنا فلا يقابلون إلا فلك القمر أو الكاتب أو الزهرة حتى كيوان في العروج السابع واستخدامه للأفلاك كرموز لكل رحلة عروج دلالة على قصر المعلومات التي يتوصل إليها السالك بالعقل على الكون لا على ما وراءه.

أما السالكون بالشرع، سواء بالإيمان والجذب والحب فقط كحال رابعة وأبي بكر الشبلي، أو سلكوا بالإيمان مع العلم كحال الأولياء العلماء، أم سلكوا بالنبوة فإنهم يتخطون السماوات، الأولى فالثانية حسب رتبهم في الإيمان وحده، أو هو مع العلم أو النبوة وهي أرقى الثلاثة، ويقابلون في كل سماء نبيًّا، ففي الأولى آدم حتى السابعة إبراهيم كما جاء في حديث المعراج.

والسماوات التي استخدمها ابن عربي كرمز للترقي الذي يجده السالك بالشرع، وذكر الأنبياء في جانب الشرعيين وفي مقابل الأفلاك مع العقلانيين دلالة قاطعة على أن ابن عربي بين أن المعلومات التي يتلقاها الشرعيون هي من الله، وتتصل بالكشف الغيبي بالملكوت لا بالملك وحده، ثم يعلن النتيجة التي يريدها قائلاً: فعلم التابع للشرع المقلد للرسول صورة الاستخلاف في العلم الإلهي، وعلم صاحب النظر الاستخلاف العنصري في تدبير الأبدان وعلل الزيادة والربو والنمو في الأجسام القابلة لذلك، فكل ما حصل لصاحب النظر حصل للتابع، وما كل ما حصل للتابع حصل لصاحب النظر، فعلى صاحب النظر أن يكون بين يدي التابع مثل الخادم بين يدي مخدومه وقد عرف قدره ورتبة معلمه[1].

---

(١) الفتوحات ج٢: ٦٣، ٦٤ – ٣٦٠، ٣٦٨.

فقد رأينا الوجهين لكل من هذين الصوفيين المشهورين، وكم كنا نتمنى أن يثبت الغزالي عند حماسه للسنة وعند نفوره من الفلسفة، وأن يقف ابن عربي بعيدًا عن المسلك الرياضي الذي اتهمه هو بعدم الخلو من العلل والأمراض نظرًا لأن النفس السالكة بعقلها قد ركبت في البدن، وفيها ما فيه فيجوز أن تتأثر النفس أثناء سيرها بظلام وعلل البدن فتزل في حدوسها أو فيضها.

أما الشرع فعاصم من هذا الخطأ، وأيضًا فإن العقل مهما قيل فيه قاصر وعاجز، وأدنى علة تفقده صوابه وترديه في الهاوية، ولا يجدي الدفاع عن هذين العالمين بحجة الدس عليهما، خاصة الغزال الذي يرى الدكتور عبد القادر محمود أنه ينبغي استبعاد كل فكرة تخالف ما جاء في عمدة كتبه وعمادها وهو الإحياء، ولأن ابن تيمية قال عن بعضه كتبه ومنها المضنون به على غير أهله: كان طائفة من العلماء يكذبون ثبوته عنه(١).

ولمواقف الغزالي الواضحة من التمسك بالشرع والهجوم على الفلاسفة، وأيضًا يدافع الشعراني عن ابن عربي محتجًا بأنه قد عثر على نسخة من الفتوحات بخط الشيخ الأكبر لم يكن بها ما في النسخة المتداولة من شناعات(٢)، وروح الدس آنذاك كانت ذائعة خصوصًا على أصحاب الشهرة بقصد الإساءة إليهم أو لترويج الأفكار إذا ما حملت اسم علم من هؤلاء الأعلام.

ولكننا مع كل هذا نقول: إن التسليم بالدس أمر بالغ الصعوبة، فوق أنه جناية على نسبة كثير من القضايا العلمية إلى أصحابها، على أنه يمكننا أن نطرح الشخص القائل جانبًا ونحكم على الفكرة في حد ذاتها وهو كاف لتصحيحها.

---

(١) نقض المنطق لابن تيمية: ٥٤ –٥٧ نقلاً عن الفلسفة الصوفية في الإسلام ٢٠٩ د/ عبد القادر محمود.

(٢) الشعراني: اليواقيت والجواهر: المقدمة.

نقد الإشراق

(أ) الصوفية الصادقون دعاة شريعة، وذُوَّاق دين، وحماة سنة ولذا فهم يتمسكون بمناهجهم النابع من الكتاب والسنة، ويرون أن أقل بدعة تفقد التجربة الصوفية صلتها الوثيقة بالشرع، وتحدث عقبات على طريق المسافر نحو المعارف اليقينية.

ولذا يقول المحاسبي: من طبع على البدعة متى يشيع فيه الحق[1] ويقول ذو النون المصري: كل مدع محجوب بدعواه عن شهود الحقيقة[2]، ومن يسلك طريقًا غير طريق الشرع ذهبت به المغاليط في سبيل الحيرة[3] حسبما يذهب عماد الدين الأموي وهو طريق الشيطان[4] الذي لا يخلو من خواطر السوء عند الجيلي، وإذا كان حال الصوفية هكذا فلا نعجب إذا قاطع أبو سعيد بن أبي الخير (٤٤٠ هـ) ابن سينا بعدما كان يسأله ويستفسره قائلا له:

قطعنا الأخوة عن معشر ... بهم مرض من كتاب الشفا
فماتوا على دين رسطالس ... وعشت على سنة المصطفى

وذلك لعدول الرئيس إلى العقل وترك الشرع، وعلما بأن الصوفية لا يردون التفكير كعبادة شرعية غير منفصلة عن الدين لقول الله سبحانه: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[آل عمران:١٩١]. وقال رسول الله: «**لا عبادة كتفكر**» و«**تفكر ساعة خير من عبادة سنة**» وربط أبو الدرداء بين التفكر والمعرفة الذوقية حين قيل له: أفترى التفكر عملاً من الأعمال؟ قال:

(١) طبقات السلمي: ١٦ ، ١٧ ، ١٠ ، ١١.
(٢) نفسه.
(٣) الأموي حياة القلوب هامش القوت ج٢: ٢٥٦.
(٤) الجيلي: الإنسان الكامل ج٢: ٢٠.

نعم، هو اليقين[1].

ولهـــذه الأدلة ولقيمة التفكر في الوصول إلى حكم وأسرار اللـــه في الأشياء حث عليه ابن عباس وابن عمر من الصحابة وأجلـــه ابن المسيب وعمر بن عبد العزيـــز والحسن البصري من التابعين، وابن المبارك من تابعيهم، والداراني وبشر الحافي وغيرهما من الصوفية بشرط أن يكون إحدى النسك التي يقوم بها السالك لا أن يكـــون هـــو الوحيد، فإن كان بمفرده أو أثّر على السالك في إهمال بقية الشعائر فلا يقبلـــه علماء الإسلام حيث يروي القرطبي عن ابن عطية قولـــه في الصـــوفية الذين أطالوا التفكير على حساب غيره من العبادات والقراءة والذكر والتعلم: وليس علماء الأمة الذين هم الحجة على هذا المنهاج[2] ويقول عن طريقة المرتاضين بالتأمل والفكر فقط: هي طريقة بعيدة عن الصواب غير لائقة في البشر ولا مستمرة على السنن[3].

(ب) إنه رغم اشتراك المثاليين والصوفية في الروحية بمعناها العام المراد عند فلاسفة المعـــرفة إلا أن الصـــوفية كانوا أدنى إلى واقع الإنسان من التغالي في الخيال والسير وراء المثالية العقلية المطلقة، ومن تلك النظرة أعطى الصوفية لكل قوة إنســـانية حقهـــا وقدرها ووضعوها في الحدود اللائقة بها، ولم يهدروا قوة لحســـاب أخـــرى، فقامت تجربتهم على احترام البدن واشتراكه في حلقات السير ومنازلـــه، وفي مدارج السلوك الخاصة بالتعلم والطاعة والعبادة، وعلى إجلال العقل في كسب العلم وتحصيلـــه وترتيب السلوك ومحاربة الأعداء.

---

(١) تفسير القرطبي: ١٥٥٥-١٥٥٦ وتفسير ابن كثير ج٢: ١٦٠.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

ولكـــنهم مع ذلك وضعوه في حجمه اللائق به كما ظهر من النقاط الخمسة التي ذكرناها في نقد العقل والتي ترجع إلى القصور الذاتي فيه، أو طروء الخلل في اســتخدامه، وعدم قدرته بوجه محكم على ارتياد ما وراء الطبيعة، ولهذا اعتمدوا على الشرع كموصل إلى المعرفة الذوقية.

وهـــذا على عكس ما ذهب إليه المثاليون الذين غالوا في قيمة العقل وقدره حتى انتقلوا من هذه المغالاة إلى ما يشبه الخيال.

وإذا صح أنهم اكتشفوا قوة إدراكية فوق الحس وفوق العقل فكان عليهم أن يقروا بأن القوة الأدنى لا تستطيع اختراق حدودها إلى القوة التي فوقها، كالحس مثلاً فإنه لا يستطيع تناول العقل، وإذا جاز هذا في الحس باعترافهم فإنه يجوز مع العقـــل بالنســبة إلى ما فوقه، وكان عليهم كذلك أن يدركوا أن النفس يصعب علـــيها أن تقاوم نفسها بنفسها بلا سند خارجي يعينها، وأن العقل حينما يضع لنفســه طريقًا ليتجاوز حدود نفسه يستحيل عليه أن يفارق ذاته،لأن ذاته لا تغير ذاته، ولأن حدوده لا تتعدى حدوده.

وأيضًا يجب العلم بأن لكل جو وسيلة مناسبة للسير فيه، فالذين يستخدمون أقدامهـــم في المسير على الأرض عليهم أن يستخدموا وسيلة أخرى للعبور فوق ســطح المــاء، أو الطيران في الهواء، ولا أدري إلا أن عقولنا هي خُطا ذواتنا في وجودنـــا المحسوس والمعقول، ولكي نفارقها لا بد من شيء آخر يحملنا أو يعيننا على السير كي نقطع الهوة الفسيحة فالشيء الغريب حقًا عند هؤلاء المثاليين هو اســتخدام الفكر وحده في الوصول إلى ما وراء الفكر دون الاستعانة في الرحلة بشيء من خصائص الماورائية.

ولـــو خففنا من حملتنا على العقل قليلاً وسلمنا هنيهة بإسناد الرياضة للقوة

العلــيا في النفس فمن يدرينا أن النصر على القوى الدنيا سيكون في النهاية قطعًا للعلــيا؟ بــل، وما يدريني وأنا أحارب بقوتي السامية قوتي المظلمة أنني أستخدم تفكــيري اســتخداماً سليمًا، وأن تأملي الاستبطاني يطرح من نفسي غشاوتها، والحــال أنني لا أملك في هذه المرحلة معيارًا واحدًا أقيس به خطواتي نحو العلا، لأن المثالــيين يقولــون بطرح كل إنتاج العقل الاستدلالي والبرهاني، وأيضًا فإن الرياضة بالغًا ما بلغت لا تستطيع أن تخلص الإنسان من حدود الزمانية والمكانية ليــتعرف بعقلــه مباشرة على اللامحدود، ويساندنا في هذا الحذر من العقل كل من ديكارت وجلبرت هايت[1].

وبعبارة وجيزة نقول في نهاية تلك الفقرة: إن التجربة الصوفية أكثر واقعية في فهــم الإنسان، وأشمل استغلالاً لقواه، وآمن في السير لاستنادها على ميزان دقيق ومحكــم، وأوسع تطبيقًا حيث يتسنى لكثيرين أن يسلكوها وأن يذوقوا المعارف المقدســة بخــلاف النظرة الرياضية الفلسفية فهي خيالية، ولا تعتمد إلا على قوة واحــدة في الإنســان، وتعمد إلى تعذيب البدن أكثر من استغلالــه خاصة في الرياضات الهندية، وهي محدودة ضيقة لا يستطيعها إلا قلة جدًّا، والمعارف الواردة عن طريقها نادرة للغاية حتى أن أفلوطين نفسه لم يصل إلى الحال الذي ابتغاه إلا أربــع مرات فقط، ولم يذق حلاوتها ابن سينا حتى أعجب بابن الخير فقال: إنه يشاهد ما أعلم وأنا أعلم ما يشاهد، وشتان بين العيان والبرهان.

ومع ندرة المعلومات فهي غير مأمونة الزلل والانحراف، ويكفيك موازنة أن تــنظر نظــرة ســريعة بين الجمع الكبير من الصوفية وما ورد على ألسنتهم من مكاشــفات وواردات، وبــين القلــة المرتاضــة التي لم يؤثر عنها أي نوع من الكــرامات، وكــيف لاقى الصوفية الشرعيون من معاصريهم الإجلال والإكبار

---

(١) د/ الشنيطي : المعرفة : ٤١ ، هايت: جبراء العقل: ١٤٦ ، ١٤٧.

وربوا كثيرًا من التلاميذ، وكيف عانى الصوفية الإشراقيون من المقت والبغض حتى لقي السهروردى الحلبي حتفه مقتولاً مصلوبًا، وذهب ابن عربي مثخنًا بالجراح، واستعجل ابن سبعين أمره فقصد لنفسه وترك الدم ينزف حتى فارق الحياة آثمًا مخطئًا.

(جـ) وهناك خطأ شنيع وقع فيه الإشراقيون يتجلى في أنهم زعموا أن التنقل من منزل إلى منزل يتم بالإرادة الإنسانية وبتقدير السالك نفسه وهذا بعيد فإنه لن يكون كشف بعد الترقي إلا بتنزل من الله وتفضل لأنه هو الذي يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التي تفصل بينه وبين النفس، أما النفس فلا تستطيع[1] وقد سلم الصوفية من هذا الخطأ لتأكيدهم على أن التحقق بالمقام، وذوق الحال فيه، ثم الانتقال إلى مقام أو منزل أرقى لا يكون إلا بفضل الله وحده، وما على العبد إلا أن يستجيب للأمر، وأن يحفظ الحقوق لله، وأن يضع أقدامه على الطريق المستقيم، ثم إن الله وحده هو الذي يطوي الأرض للمؤمنين، وأنه هو الذي ﴿ يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ﴾[البقرة:١٠٥] ﴿ وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٍ ﴾[البقرة:٢١٣]. ﴿ قُلۡ إِنَّ ٱلۡفَضۡلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۗ ﴾ [آل عمران:٧٣]. ﴿ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ ﴾ [النساء:٤٩]. ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦ ﴾ [إبراهيم:١١].

(د) ومهما كابر المثاليون فإن عجز العقل يلزمهم من الإخبار عن الغاية التي يمكن الوصول إليها أو الإلهام منها، والتي تقف عند العقول المجردة أو عقول الأفلاك أو العقل الفعال، والقول بهذا إعلان صريح عن عجز العقل وعدم قدرته على الوصول إلى المطلق، وإفصاح عن أن المُمَدَّ للعقول أو للروح

(١) كرم: الفلسفة اليونانية: ٢٩١.

المقدسة ليس هو الحق وإنما هي العقول المفارقة، وغاية كهذه تُبقي الحق بمعزل عن الصلات القريبة بالعباد، وتجعلهم لا يذوقون طعم القرب أو الكشف الحقيقي، وتسم المعارف الإشراقية بأنها غير مباشرة.

وبالتالي فليس لها من اليقين ما للمعارف الصوفية التي تأتي مباشرة من الله سبحانه بإلهام رباني أو قذف أو تكليم أو بأمر لملك، ومن هنا كان ارتفاع درجة اليقين إلى حد لا ينقض، وإلى رؤية تفوق العين نفسها وصاحب المكاشفات مستلذذ بحلو الخطاب الإلهي، ومتنعم بحال القرب الذي يحيا فيه قال سبحانه: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ﴾[البقرة:١٨٦]. ﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[البقرة:٢٦٩]. ﴿ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾ [الإسراء:٢٠].

نقد البصيرة الصوفية

الصوفية بلا تعصب أصحاب عقول وأحلام، وأرباب قلوب وأذواق يفهمون بعقل وقلب، أو بفكر وعاطفة، وبروح تخلو من الهوى، وتغوص في أحكام الدين تطلب الحقائق وتنشد اليقين، يستخدمون في ذلك كل ما منحهم الله إياه، وحباهم به من وسائل الإدراك، مع وضع كل وسيلة في موضعها الصحيح، ونقدها وتوضيح الحدود التي تكفل لها الإنتاج الصادق، والمعرفة الصحيحة.

وهم إن جعلوا الإدراك الحسي أدنى منابع المعرفة فلم يهملوه، وإن أعلو شأن العقل عنه فلم يتنكروا له ولم يغتروا به، وإن أجلوا المعرفة القلبية وتطلعوا إليها كهدف لطريقتهم فلم يتعصبوا لها، ولم يعمهم حب الغاية والمجاهدة في سبيلها عن نقدها وإخضاعها لصمام أمن لا يخطئ.

وهذا يذكرنا بما قلنا في البداية وهو أنهم إنسانيون نقديون، ونضيف أنهم مخلصون للشرع يسيرون عليه ويهتدون به، يحتكمون إليه خاصة في أدق مرحلة من مراحل السلوك، ألا وهي مرحلة الكشف، لأنها إذا لم تكن مضبوطة فقد فقدت التجربة السلوكية الشامة ثمرتها العرفانية.

من هنا اهتم الصوفية اهتمامًا بالغًا بنقد النتائج العرفانية نقدًا صحيحًا وتمحيصها تمحيصًا ينقيها من الشوائب، ويجنبها الاختلاط، ويحقق فيها الثقة واليقين المنشودين من ورائها، وتظهر عملية النقد في نقاط محددة:

١- التجربة كسب بمعنى ووهب بمعنى: المفاهيم العقلية والأوليات والضرورات والأشكال والقياس كلها مواد الإدراك العقلي التي تؤهل لعمليات البرهنة والاستدلال والتنظير، ولا تتم هذه العمليات إلا بمجهود فكري يقوم به طالب المعرفة، وبدون هذا المجهود لا تنال المعرفة العقلية، إذ من طباعها أن تعتمد على الجهد الذهني، وتتقدم في خطواتها على ضوء العقل وباسمه تعرض الفلسفة مذاهبها المؤلفة من نظريات منظمة يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا وثيق العرى متين الأواصر[1] به نحاول البرهنة بوساطة المنطق المعتمد على وقائع ثابتة وأحداث مقررة على كل القضايا التي نريد إثباتها.

وجميع ما نصل إليه من إدراكنا الحسي أو العقلي يمكن التعبير عنه بسهولة، ونقله إلى الغير بكل وسائل التعبير والنقل، بل إن هذا الانتقال هو صورة المدركات الخاصة التي يتسم بها دونما حاجة إلى الشعور أو الذوق الباطني لعدم اعتماد هذين الإدراكين على العواطف والأحاسيس الداخلية، وإذن فالمعرفة الحسية والعقلية معرفة كسبية بحتة، وتتوقف نتائجها على دقة الملاحظة والتجربة

(١) د / غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين: ٩٤ –٩٥.

وعلى قوة المبادئ التي تقوم عليها البراهين وشدة بداهتها.

أمـــا الحكمة الذوقية فإنما ذات طرف استعدادي تأهيلي كسبي، يتلخص في القيام بترتيب آداب السلوك وتنظيم قواعد السير إلى الله، وتنفيذ العمل المطلوب، وبـــذل الجهـــد المضـــني وتدريب النفس على الرياضات المريرة، وأداء ما يتطلبه المشـــرع أداء منقطع النظير، ومثيرًا للدهشة، وهي من هذه الوجه التي يقوم فيها الســـالك بالملاحظـــة الدقيقة لأعماق نفسه، والرعاية الفائقة لأعمال جوارحه، وبالالـــتزام الكامل لمنهج القرآن والسنة فهمًا وعلمًا وتطبيقًا وسلوكًا، وبالتلمذة والتعـــلم من أصحاب الخبرة السابقة في ميدان السلوك وهم الشيوخ،هي من هنا كسبية.

وتعتبر هذه المنازل التي يتدرج فيها السالك أشبه بالمقدمات العقلية التي تسبق النتـــيجة، وإن كانـــت المجـــاهدات لا تتضمن في طياتها محتويات المعرفة الذوقية الحقيقية، وإنما هي فقط مؤهلات رياضية ترشح النفس بصورة ذاتية مباشرة لنيل مـــا تقدمه لها العناية الإلهية من معارف يقينية، أو هي وسائل تصفية تترك القلب صالحًا لأن تسطع عليه أنوار الحقيقة هبة من اللـــه وفضلاً.

وهناك طرف آخر هو المطلب الأقدس من وراء تلكم العمليات الكسبية التي يـــبذلها الصوفي، وهي المعارف التي يقذفها اللـــه في قلب العبد ويمنحها لـــه مدًا وعـــناية وتجلـــيًا وعطـــاء، لا لأنهـــم استوجبوها بطلبهم وجهدهم، ولا بتعبهم وكدهـــم[1] وإنما بتجلي أنوار عالم القدس والكبرياء في الأرواح البشرية[2] النقية الصافية، وأود التأكيد على أن هذا التجلي ليس أثرًا ضروريًا للمجهود البشري،

(١) القشيري: لطائف الإشارات ج١: ٨٩ —٩٠.

(٢) الفخر الرازي: فتوح الغيب ج٣: ٣٤٨.

أو نتيجة لازمة له، وأيضًا فثمرته يصعب التعبير عنها أو نقلها إلى الغير بنفس الشعور الذي ذاقها به صاحبها، وهي ثمرة وفائدة ذاتية تخضع لحال كل فرد فرد، بحيث إن ما أذوقه أنا لا يذوقه غيري بنفس الشعور، ولا بنفس القدر من اليقين.

والنتيجة التي نصل إليها من هذه الفقرة هي أن المعرفة ليست كسبًا فقط، ولا وهبًا فقط، وإنما هي بذل وعناء وجهد وبلاء، وتجلية وصفاء، ثم وهب وعطاء، والذين يقولون إنها وهب فقط يهملون تلكم المجاهدات والرياضات الصعبة التي يقوم بها الصوفية، أو يقصدون صنفًا واحدًا من أرباب المعرفة، وهم أهل الجذب الذين أتتهم المواهب جذبًا لا سلوكًا، ولكن الصوفية المكاشفين ليسوا جميعًا مجذوبين.

كما أن الذين يقولون إنها كسب فقط يخالفون الصوفية في تأكيدهم على أن معارفهم ربانية إلهية، وينأون عن الصواب الدال على أن الصوفي تأتيه الحكمة فجأة دون حس منه يسبق طُرُوًّها، ولم يقدروا الهوة العميقة بين الطرف الكسبي والوهب العرفاني، ولم يستشعروا عدم التلازم بينهما.

ولست أخرج بهذه النتيجة كافتراض شخصي ولكني أستند في ذلك إلى ما قاله أبو سعيد الخراز: العارف يستعين بكل شيء فإذا وصل استغنى بالله وارتفعت همته عن الوقوف عما سواه وافتقر الناس إليه[1] والاستعانة كسب والاستغناء وهب.

ويقول الغزالي: ولا يفارق طريق الإلهام والحدس طريق الاكتساب والفكر في نفس العلم ولا في محله ولا في سببه؛ لأن محل العلم النفس[2] بل طريق

(١) طبقات الشعراني ج١: ٣٩.

(٢) الغزالي: معارج القدس: ١٦٢،١٦١.

الاكتساب تمهيد وتذليل لطريق الإلهام من حيث السبب، والطريقان يقعان بإدراك نفسي وإن اختلفت الجهة ومحلها النفس الإنسانية.

ومـــراد الغـــزالي بهـــذا أن موضوع الإلهام لا يستغني عن الاكتساب عند الســـالكين، ولكن الاكتساب قد يقع بلا إلهام فلا تلازم ضرورة عند المتداركين السالكين، كما لا تلازم في حال الإلهام الجذبي.

ويقول سيدي إبراهيم الدسوقي: فيض الربوبية إذا أفاض أغنى عن الاجتهاد، فإن صاحب الجهد قاصر ما لم يقرأ في لوح المعاني سر عطاء القادر[١].

بهـــذه النصوص نتحقق من صدق نتيجتنا خاصة عندما نستمع إلى قول ابن عـــربي: أكثر الناس يتخيلون أن العلوم الحاصلة عن التقوى علوم وهب، وليست كذلـــك، وإنمـــا هي علوم مكتسبة بالتقوى، فإن التقوى جعلها اللـــه طريقًا إلى حصول هذا العلم[٢].

وهـــذا بالنظر إلى طريق الوهب وهو الاجتهاد، أما بالنظر إلى ذوق المعرفة وإدراكها حال الكشف فلا يختلف ابن عربي مع الصوفية على أنها بالتجلي الذاتي أو الصـــفاتي حسبما أفاض في هذا المجال، كما نستند في أن المعرفة الصوفية ذات طرفين إلى قولـــه سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا ﴾[الأنفـــال:٢٩]. ﴿ وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾[الأعراف:٩٦]. ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ ﴾ [البقرة:٢٨٢]. فقد حث اللـــه على الكسب ورتب فضلـــه سبحانه وفتحه وتعليمه عليه.

---

(١) طبقات الشعراني ج١ : ١٤٨.

(٢) الفتوحات ج١: ٣٣١.

٢ـ صعوبة المنهج ومخاطره

رغم اعتراف العلماء بصحة وقوع الإدراك الذوقي إلا أن أرباب النظر استوعروا الطريق، واستبطئوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه وزعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر، وإن حصل في حال فثباته أبعد منه؛ إذ أدنى وسواس وخاطر يشوش القلب[١] وقالوا إنه في أثناء المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن، وإذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم نشبت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس إليها مدة طويلة إلى أن يزول وينقضي العمر قبل النجاح فيها.

فكم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحدٍ عشرين سنة[٢] وأضاف حاجي خليفة قائلاً: إن زلات العلم كثيرة، ومفاوزه واسعة والباطل قد يشاكل الحق في مأخذه، والوهم يعارض العقل في دلائله وقلما نجد واحدًا يصفو عقله عن كدر الأوهام[٣]، ومع هذا فهو منهج صعب وشاق.

تلك هي أهم النقود التي وجهت إلى هذا الإدراك السامي، والتي تبناها أرباب النظر من جهة لعدم قدرتهم على الوصول إليه، ولصعوبة طريقه وطول مدته، وما ينتاب صاحبه من مزج وعلل وخلل، ويبدو جليًا أنه لنفس تلك الأسباب لم يأمرنا الله به كما أمرنا باستخدام الإدراك الحسي والعقلي لسهولتهما في النظر إلى الكون والملكوت، وفي التأمل والتدبر، وكأنهما منهج عموم البشر، أما هذا المنهج فقد أباحه الله سبحانه لمن كان ذا أهلية من خواص المؤمنين، وشوقهم إليه وإلى منحه بلا إلزام ولا تكليف به، أو اعتبره ثمرة

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين: ج٣: ١٩.

(٢) نفسه.

(٣) حاجي خليفة: كشف الظنون ج١: ٤١ ، ١٤٦.

القيام بالتكليفات لا تكليفًا.

وقد يقال إن نقده من أرباب النظر أمر طبيعي ووارد في الحسبان انتصارًا منهم لمنهجهم العقلي، أو يقال إن هذا النقد أقرب إلى أن يكون موجهًا على الحكمة الإشراقية المبنية على التفكر والتأمل العقليين منه إلى الذوق الصوفي القائم على الشرع، لأن الحكمة تخلو من دليل ومرشد يصاحب المرتاض، ومن ميزان ومعيار تقاس عليه ثمار الرياضة أو الفيض.

أما الذوق فإن طريقه -وهو المجاهدة- يخضع لشرع قويم، ونتائجه من المطالعات تختبر بميزان الكتاب والسنة أيضًا، يمكن أن يقال هذا وذاك ويمكن أن يقبل لو أن أصحاب الأذواق عارضوا هذا النقد بالدحض أو الإعراض عنه، وقبلوا منهجهم على وجه الإطلاق، ولكن أما وإن الغزالي ساق هذه الاعتراضات في كتابه الإحياء ليس على سبيل الحكاية أو السرد بل باعتبار العمد والأصالة لأنه دلل على كل بند من بنود النقد، وذكر الكل في سياق لا يعدو أن يكون رأيه هو الآخر.

وأيضًا لجأ الصوفية -تذليلاً لتلك الصعاب- إلى تحليل كل مظهر من مظاهر الإدراك القلبي، أو مذاقاته كالإلهام والفراسة والوحي وبينوا أن كلاً منها قد يكون فتحًا وقد يكون طبعًا وقد يكون رحمانيًّا وقد يكون شيطانيًّا، ومنه النوراني ومنه الظلماني، وأودعوا هذه التحليلات التي أريد بها إقرار الحقاني وإبطال النفساني في عيون أقوالهم وبطون كتبهم.

كل هذا يدفعنا إلى القول بأن الصوفية اعتبروا هذا النقد شاملاً لمنهجهم وإدراكهم، ولهذا صح لأرباب النظر نقد البصيرة، وللصوفية الحذر من مطالعتها، وتمحيص وارداتها.

والدليل على أنه منهج خاص سواء في معارفه أو في أربابه، وعلى أنه مباح بلا إلزام ما قاله رسول الله ﷺ: «**لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيرًا**» ولو كان هذا العلم من الوحي المأمور بتبليغه لأظهره للصحابة، ولأظهره أبو ذر حين قال: «**لو تعلمون ما أعلم ما انبسطتم إلى نسائكم ولا تقاررتم على فرشكم**»[1] ومثله قول ابن عمر: «**لو تعلمون ما أعلم حق العلم لسجدتم حتى تنقصف ظهوركم ولصرختم حتى تنقطع أصواتكم**»[2].

ولو كان منهجًا عامًّا لحصله جميع الصحابة و لم ينفرد به البعض، كعلي وأبي هريرة وعمر، دون الكل مع أنهم نالوا قسطًا كبيرًا من علم الوحي الظاهر، فهذه الأدلة تقطع بإباحته فقط وجواز كتمانه وخصوصيته وصعوبته، ولولا هذه السمات لكان الصحابة جميعًا أولى المسلمين بتحصيله.

٣- نموذج من تمحيص الذوق

أهم جانب حظي بالدراسة والتحليل والتوصيف هو جانب الخواطر؛ لأن بقية المذاقات الإدراكية ترد إليها فهي أصل جامع، ويعرفونها بما يحصل في القلب من المعارف العقلية أو القذفية، وهي تبعث على الفعل والترك وإنما سميت بهذا الاسم تشبيها للمعارف القلبية المتقلبة بخطرات الريح ولما كانت كذلك متغيرة ومتلونة اقتضاهم أن يفصلوا الخواطر تفصيلاً يبين صحيحها من فاسدها، ثم يضعوا علامات تميز كلاً منها، فأرجعوها إلى:

(أ) خاطر الخير، أو الرحماني، أو اليقين، أو الرباني، أو السبوحي، وهو تنبيه الله سبحانه لقلب العبد وإيقاظه له حتى يكون واعظًا لصاحبه كما قال

---

(١) صفة الصفوة ج١: ٢٣٤ ، ٢٧٢.

(٢)صفة الصفوة ج١: ٢٣٤ ، ٢٧٢.

رسول الله: «من يرد الله به خيرًا يجعل لـه واعظًا من قلبه»، وهو القلب المستفتى: «استفت قلبك» والذي صغى (التحريم ٤) ويقع التنبيه بالتحديث من اللـه مباشرة للقلب، أو بإرسال ملك يكلمه من داخله[1] ولا يكون إلا للصديقين والموقنين ممن اجتمع لهم الإيمان والعلم والعقل[2].

(ب) خاطر النفس وهو ما تسولـه لصاحبها: ﴿ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ﴾ [يوسف:٨٣].

(ج) خاطـر الشـيطان وهو ما يقوم به من وسوسة وتزيين للإنسان: ﴿ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ﴾[الناس:٥]. ﴿ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ [الأنعام:٤٣].

(د) خاطـر العقل ويطرأ بطول التفكر والتذكر ويشبه الحدس[3] ولما كانت هذه الأقسـام تتشـابه مع بعضها لضعف اليقين، أو قلة العلم بمعرفة النفس، أو متابعة الهوى، أو محبة الدنيا.

لـذا وضع الصوفية معايير إجمالية لتمييزها فقالوا: إن أقدر الناس على فصل خواطر الخير من خواطر الشر أعرفهم بالنفس، وأكثرهم زهدًا وتقوى، وأدومهم لجـوءًا إلى اللـه واستعانة به[4] وكذلك الذي يعرض خواطره على الشرع فإن وافقـته فهي خير وإلا فهي شر، فإن لم يجد فعلى أعمال الصالحين، فإن وافقت فخـير وإلا فشر، فإذا لم يجد فما وافق هوى النفس طبعًا لا ميلاً فهو شر، وإن نفرت منه النفس طبعًا فهو خير.

---

(١) المحاسبي : الرعاية لحقوق الله: ١٠٥-١٠٦.

(٢) المكي : قوت القلوب ج١: ١١٥-١١٧.

(٣) الإحياء ج٣: ٢٥ وروضة الطالبين ١٤١ ومنهاج العابدين: ٣٥ والتعرف : ٩٠، ٩١.

(٤) السهروردي: عوارف المعارف: ٢٢٤.

كمـــا وضعوا معايير وصفية نفسية وشرعية تفصيلية في جانب خواطر الخير وفي خواطر الشر، ففي الخير قالوا: إن كان الخاطر مصممًا على حالة واحدة فهو مـــن الله، وإن كان مترددًا فهو من الملك، وإن كان في الأصول وأعمال الباطن فمـــن الله، وإن كان في الفروع وأعمال الظاهر فهو من الملك، وإن كان عقب اجـــتهاد وطاعـــة فمن اللـــه وإلا فمن الملك، وعمومًا فإن وجدت نفسك مع الخاطـــر في نشاط مع الخشية والتأني والبصر، فهو من اللـــه أو الملك وهو الخير المطلوب.

وأمـــا خواطر الشر فتكون النفس معها في نشاط بلا خشية، وفي عجلة بلا تـــأنٍ، وفي أمن بلا خوف ومع عمى العاقبة، وهي من النفس أو الشيطان كيدًا، ولكن قد تكون خواطر الشر من اللـــه ابتلاء ويمكن التمييز بينها باتباع الآتي:

إذا كـــان الخاطر ثابتًا فمن الله، وإن كان مترددًا فمن الشيطان، وإن وجدته عقـــب ذنب أحدثته فهو من اللـــه عقوبة، وإلا فهو من الشيطان، وإن وجدته يضعف من ذكر اللـــه فمن الشيطان، وإن ثبت فمن النفس.

فهذا موجز بسيط لعلم الخواطر وضعته للتأكد من أن الصوفية ما تعمقوا في هـــذه المسائل إلا بخبرة فائقة في المجال النفسي والتحليلي، وإلا لشعورهم بصعوبة مـــنهجهم، ودقة خفائه، فأرادوا وضع الضوابط والحدود والعلامات المميزة لكل خاطر حتى لا يزل المريد أو يفتري الكذب.

وهـــذه العملـــيات التي تُعنى بوضع القواعد للمدارك كي تنتج انتاجًا سليمًا وكـــي تصـــح معارفها وتقترب من اليقين من أخص خصائص المشتغلين بنظرية المعرفة، الأمر الذي يُظهر الصوفية كفرسان في تلك الحلبة بلا تعصب أو هوى.

٤- ضرورة التثبت

ونقـــدم الدليل تلو الدليل على أن الصوفية خدموا منهجهم الذوقي بالتحليل والتوصـــيف والتقعيد، بصورة تفوق ما قدمه المثاليون والحسيون للمنهج العقلي والحســـي، ولم يتركوه أملاً مجردًا، أو غاية بعيدة عن النقد، أو لونًا من الإدراك أسمـــى مـــن الضوابط وفوقها، كما لم ينظروا إليه على أنه غير قابل للشك ولا للريبة، ولم يكتفوا باحترامه وإجلالـــه فقط كما صنع الإشراقيون، وإنما نظر إليه الصـــوفية نظـــرة عمـــيقة تخلو من الهوى ومن الغرور بما يصلون إليه أحيانًا من المكاشـــفات، وتضـــع هـــذا الإدراك في موضعه الصحيح من حيث مراعاة كل الظروف والمناسبات والملابسات، أي مراعاة الذات المدرِكة وما فيها من تداخل ورغبات، ومراعاة ما يحيط بالقلب من أهواء نفسية ونفثات شيطانية.

وفـــوق هذا مراعاة إمكان التجلي الإلهي والكشف الرباني؛ فلما راعوا كل هذا كانوا أكثر واقعية في حدود النظر إلى ما يحيط بمنهجهم الروحي من الواقعيين المـــاديين أنفسهم، وأكثر منطقية في فرض الاحتمالات القائمة حول الذوق من المنطقيين العقليين، وأنهم أدخلوا فكرة الشك المؤقت في ثمار المجاهدة كدافع على الـــتحقق من المعلومات المقذوفة في قلوبهم، وحكموا بأن كل ما يصل إلينا قابل للاختبار والتمحيص، وليس هناك معرفة لا تقبل الابتلاء.

وقـــد اتصفوا في كل هذه البحوث بدقة النظر والأصالة، وبعدم السبق من أحد في هذا المضمار وظهروا كفلاسفة معرفة إسلاميين، يهيئون للتجربة الصوفية أسباب نجاحها بالمجاهدة والتصفية، ثم يقومون بالتأكد والتثبت من صدق النتائج التي تعود عليهم من وراء التصفية، كي يدركوا يقينًا ويعملوا حقًا.

ويعتـــبر المحاســـبي أول من نادى بقاعدة التثبت والرعاية، والتي تعني حبس

النفس قبل الفعل وترك العجلة[١] في الحكم حتى نتحقق من صدق فراستنا وخواطرنا والإلهام الوارد إلينا، وحتى نرعى حقوق الله على بينة من الأمر، فالتثبت حق العلم والرعاية حق الموافقة لأحكام الله، أو كما قال المحاسبي: لأن على العباد وإن أرادوا الله عز وجل أن يصيبوا الحق بذلك[٢] ، فمن لم يوفق للحق لم يوفق للخير[٣] وقاعدة التثبت المطلوبة حالة نظرية في أسلوبها وغايتها، ولعلها على وجه الصواب هي المقصودة عند زعماء المعرفة المحدثين والمعاصرين بحالة التأكد من صدق التجربة، وكل ما يميزها أن التثبت الصوفي يتعلق بالتجربة النفسية، والتأكد عند الفلاسفة يتعلق بالتجربة الحسية والمادية، والهدف بلا شك واحد هو التحقق من صدق معارفنا.

٥ـ أسس التثبت وموازينه

إن الذي أعان الصوفية على فرض ضرورة التثبت والتنبيه على عدم العجلة في الحكم على الأذواق باليقين ما وجدوه فوق جميع المدارك من وحي لا ريب فيه ولا شك، ومن شرع نعلم من الدين بالضرورة أن صاحبه معصوم عن الخطأ.

وكان المحاسبي أيضًا هو أول من أفصح عن أسس التثبت، كما أبان ضرورته فرأى أن العبد لا بد وأن يتثبت من خطراته، ومن أي الوجوه جاءت حين تعرض عليه؟ والسبيل إلى هذا هو علم الكتاب والسنة، والعقل، وإجماع العلماء، فليجعل الكتاب والسنة دليله فلا تخطر بقلبه خطرة... إلا جعل الكتاب والسنة دليلين عليها، فلم يقبلها باعتقاد الضمير، ولا يتركها يسكن قلبه بها في مجال الفكر من التمني وغيره إلا أن يشهد له العلم أن الله تعالى أمر

(١) المحاسبي : الرعاية: ١٠٩ ، ١١٢.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

هـا، ونـدب إليها، وأذن فيها بأسبابها وعللها، ووقتها، وإرادته فيها إلا بشاهد العلم من الكتاب والسنة والتثبت بالعقل وإجماع العلماء[١].

وإلى هـذا ذهب المكي والسراج[٢] وأكد فريد الدين العطار على أن العشق أو الإلهام أو البصيرة تسبح في الملأ الأعلى؛ لتسطع عليها الأنوار ولكنها لا تسبح بـلا شـاطئ وبلا حدود بل هي محكومة بالقرآن محدودة بما تسمح به أسراره وتبيحه أحكامه[٣].

وقـرر هذه الموازين كل من الجيلاني والسهروردي وابن عربي وأبي الحسن الشـاذلي[٤] فإن لم يتثبت بالكتاب والسنة أو بالعقل وإجماع العلماء، ولم يُخْضع معارفه لحدود العلم وموازينه الإسلامية لم يبصر ما يضره مما ينفعه[٥]، ولم يؤمن عليه أن يقبل ما ليس بمحمود أو يرفض ما دعا إليه العلم ومدحه عملاً وسلوكًا، فيضـل أو يخلـط كما ضلت الفرق حين أعماها وأزلها العقل عن نور الشرع والاحتكام إليه[٦].

وبهذه الأسس تميز الصوفية في الحكم على معارفهم، وفي الضوابط التي تكفل الـيقين لأذواقهم عن غيرهم من الحسيين والعقليين؛ لأن الشرع علم اللـه الذي لا يخطئ والذي هو حق أبدًا، فهو ميزان لا نسبية فيه، أما الحسيون فإنهم يختبرون

(١) نفسه: ١٠٦، ١٠٩، ١١٢، ١١٣.
(٢) قوت القلوب ج١: ١١٦، ١١٧، اللمع: ١٢٦، ١٤٧.
(٣) العطار: الكليات: نقلاً عن التصوف وفريد الدين العطار: ٧٢ : ٧٣.
(٤) الجيلاني : فتوح الغيب: ٢٥-٢٧، السهروردي عوارف المعارف: ٢٢١-٢٢٤. وابن عربي الفتوحات ج١: ٩٥ والشاذلي في طبقات الشعراني ج٢: ٤.
(٥) الرعاية: ١٠٦، ١١٣.
(٦) نفسه.

التجارب بكثرة الملاحظات وتكرارها، وهي لا تخلو من الخطأ في ذاتها وبالنسبة لمن يجربها أو يلاحظها، والعقليون يضعون شروطًا منتجة للقياس في كل أنواعه وأشكاله، ثم يمحصون النتائج بعدم التناقض وبالخلو من الخلف، وكلها بما فيها المنطق الصوري أو القديم، والمنطق الحديث لا تخلو من اتهامات ونقود بالغة الشدة.

ولا يخفى أننا إذا ما وازنا بين الصوفية وبين الحسيين والعقليين، واحتكام الأولين على الوحي واحتكام الآخرين إلى الحس والعقل، فإننا نعني تميز الصوفية لا بالنسبة إلى الشرع فحسب ولكن بالنسبة إلى البحوث والقواعد العامة التي تطرق إليها الصوفية تحصينًا لمعارفهم أو ابتلاءها، ثم إننا كمؤمنين بالوحي ندرك يقينًا من القرآن أنه هو المثبِّت لنا ولقلوبنا: ﴿ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴾[الفرقان:٣٢]. ﴿ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ [النحل:١٠٢].

ويقول رسول الله: «**تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدًا كتاب الله وسنتي**». ورفض رسول الله ﷺ فراسات عمر في الأسرى وفي الحجاب وغيرهما حتى نزل الوحي يثبتها فأخذ بها رسول الله.

٦ـ معنى الاحتكام إلى العقل

رأينا كيف احتكم الصوفية إلى الشرع وأضافوا معه العقل كميزان وضابط للأذواق، وهذا من الناحية الشكلية تقدير أيما تقدير للعقل، وبهذه الإضافة يكون العقل قد دخل في كل مرحلة من مراحل المنهج الصوفي حيث نراه في مرحلة المجاهدة والكسب والتحصيل العلمي، كما نراه في مرحلة الكشف أحد الموازين الحاكمة على الخطرات، ثم نراه في مرحلة محاولة التعبير عن الأسرار يجهد نفسه ليصوغها صياغة مفيدة للآخرين.

أمـــا من الناحية المعنوية والموضوعية فلم يبين لنا المحاسبي -الذي أشهر العقل في مجال الحكم على الأذواق- ما معنى كون العقل حاكمًا على الذوق والحال أن الكشـــف أرقـــى من العقل؟ أو ما معنى الاحتكام إلى العقل فيما هو وراء طور العقل؟

وهـــنا نقول: إن أراد بأن العقل قاض على الخطرات بتفكيره وبراهينه فقد صار الحاكم أقوى بالطبع من المحكوم عليه، ولا يتفق هذا مع أقوال الصوفية التي أعلت من شأن البصيرة والقلب، وإذا بطل هذا فقد بقي وجهان يصحان:

أولهمـــا: أن تدخـــل العقل في مرحلة الكشف يعني أنه يوحي إلى النفس أن تتثبت من خواطرها قائلاً لها: من أدراك أن الخاطر العارض صحيح وحق؟ لعلـــه يكون من العدو أو من الهوى، عندئذ تتوقف النفس وتحاول التثبت بعدما أيقظها هـــاتف العقـــل، فتـــلجأ إلى الشرع أو الإجماع لتتيقن، ويمكن أن يكون هذه الاحـــتمال هو مقصد المحاسبي الذي اتخذ الشك منهجًا ولاذ إلى الشرع كمنقذ ومخرج.

وثانيهما: من المؤكد أن الصوفية قصدوا بتدخل العقل في مرحلة الكشف ألا يتصـــادم الإلهـــام مع ضرورات العقل وبديهياته، فالعقل هنا باعتباره قوة مفكرة ذات حـــدود وقيود أدنى من الكشف ولا تصادم بينهما، أما من حيث كونه قوة قابلة فهو أدنى إدراكًا من البصيرة، ولكن يشترط ألا تتناقض الكشوف القلبية مع مسلمات العقل وأولياته حسبما فصل ذلك ابن عربي[١].

وأجلى ما يزيل الإلهام قول الشيخ داود بن ماخلا: إذا أراد اللـــه بعبد خيرًا أوصـــل إلى قلبه العلوم الحقيقية المتلقاة من حضرة الربوبية بطريق ليس فيه إشكال

---

(١) ابن عربي الفتوحات المكية ج١: ٣٨.

على الظواهر الشرعيات، ولا تعدى القواعد العقليات[1].

وتلك النظرة بوجهيها تتفق مع غاية الدين من التثبت، ومع المنطق الإسلامي الــذي يجعل الوحي فوق العقل، ولكنه لا يتناقض مع قضاياه البديهية، ولذا قال رســـول اللـــــه في حديثه ردًّا على سؤال الإمام علي: ما هي سنتك؟ فأجاب الرسول ﷺ بحديث طويل منه: «**المعرفة رأس مالي... والعقل أصل ديني**».

٧ـ اشتراط الفائدة من الكشف

كـــل كشـــف أو إلهام أو فراسة؛ لكي تفوق في إنتاجها كل إدراك حسي وعقلي؛ ولكي تختط لنفسها أعلى المنازل بين درجات المعرفة من حيث مصادرها ويقيـــنها لابد أن تكون الواردات القلبية ذات فائدة جديدة في نظر محي الدين بن عربي[2] وغيره من الصوفية، ومن المؤكد أنه بهذا الشرط الذي وضعه مع الإدراك القلبي أراد أن يجنب المنهج الصوفي لاذع النقد الذي وجه إلى القياس العقلي وهو أنـــه لا يـــأتي بجديد؛ لأن النتيجة متضمنة في المقدمتين فهي ليست إلا ترديدًا لا ابـــتكارًا وهـــذا لا يوجد حقًّا مع الذوق؛ لعدم اعتماده على مقدمات منطقية مرتبة على شكل معين لتخرج نتيجة بالكل أو الجزء.

وقلـــنا بعدم التلازم بين الطرف الكسبي والوهبي، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن البحوث المستفيضة في رقائق النفس، ورقائق الروح، والثروة الهائلة من الأقوال في الآداب والاستنباطات، ولطائف المعاني تضع أيدينا على الفوائد الجليلة التي جاءت ثمرة من ثمار الكشف وأسرارًا من أسراره.

---

(١) طبقات الشعراني ج١: ١٦٤.

(٢) ابن عربي: الفتوحات ج١: ٣٩، ٦٥، ٣٦٦، ج٢: ٤٩٥.

ومهما بلغت هذه الفوائد من الدقة والرقة فإنها لا تأتي بجديد في الشرع أي بزيادة عليه، ولا يجوز أن يأتي الإلهام بما يحل حرامًا أو يحرم حلالاً وكل ما يمكن قبولـه أن يُسَن سنة لا تصطدم مع منهي عنه شرعًا، أو يوضح مبهمًا أو غامضًا أو يـبين مشكلاً أو يصحح حديثا وقف رجال الحديث دون تصحيحه أو دون تحديـد درجـته حسبما فصَّل ابن عربي مبدعًا وصادقًا وعليه أبو بكر بن العربي القرطبي(١)، ومن زعم من أهل الكشف أنه مأمور بأمر إلهي في حركاته وسكناته مخـالف لشـرع فقـد التبس عليه الأمر(٢)، وعند المخالفة لحكم ثبت بالحديث الصـحيح بـنقل العـدل فيجب على أهل الظاهر والسلطان القائم بأمر الشرع قتله(٣)، واللـه أسأل أن يحفظ علينا قلوبنا!

خامسا: طبيعة الإدراك عامة

كيف تتم علمية الإدراك ؟ وكيف تنتقل المعلومات من الأشياء إلى المُدْرِك ؟ ومـا هـي العلاقـة بين المُدْرِك والمُدْرَك؟ حول الإجابة على هذه الأسئلة يقول الحسِّيون والماديون بالآلية بين الموضوع المُدرَك والذات المُدرِكة، أي إن المعلومات تنتقل من المحسوسات إلى الحس بواسطة علائق مادية، وتذهب إلى العقل المستقر في المخ عن طريق الديناميكية البدنية.

ولا يروق هذا التفسير في نظر العقليين بل ينتقدهم أرسطو بلا هوادة؛ مبينًا أن المذهـب الآلي عاجـز عـن تفسير النفس الحاسة، فإنها لو كانت مؤلفة من العناصر للزم أن العناصر حاسة بطبيعتها، وأن الحواس تحس أعضاءها، وأنها تحس في غـير حضور المحسوسات من حيث إنها حاصلة على العناصر التي هي حاسة

---

(١) تفسير القرطبي: ٣٦٥٩ – ٣٦٦٠.

(٢) ابن عربي الفتوحات ج١: ٢٣١.

(٣) ابن عربي: فصوص الحكم: قاشاني، ٢٠٦.

ومحسوسة، والواقع ينقض هاتين النتيجتين، والسبب أن العضو ليس هو الحاس بالذات بل بالقوة المتحدة به، وأن القوة الحاسة ليست بالفعل بل بالقوة فقط، وتخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس[1].

وهذه القوة منتشرة في الجسم كله ولها آلات لكل كيفية، وبالتالي فالقوى الحاسة ليست مادية ولا آلية، وإذا سألنا أرسطو ومن قبله أفلاطون كيف يُحْدِثُ المحسوس تغيرًا في الجسم تنتبه النفس على أثره فتدرك المحسوس ؟ لا نجد جوابًا عن تفصيل تلك الكيفية تفصيلاً يُرْضي العقل ويحل المشكلة.

وبنفس القدر من الغموض وأشد منه تعقيدًا نجد إجابات العقليين، إذ لم يقدِّموا لنا وصفًا لكيفية إدراك العقل للمعقولات، ولا كيفية عمل العقل أثناء إدراكها، فلم يبق لنا إلا أن نقول : إننا ندرك بالحس وبالعقل ولا يمكن نكران ذلك فهو أشد من البداهة؛ حتى أعمق الشُّكاك شكًا يعترفون بالإدراك الفردي في كل وقت، وبنسبة مختلفة، وغير ثابتة وليست بقاطعة، ولكن كيف ندرك؟ وكيف تسير العمليات الإدراكية من انتباه النفس بالمحسوسات حتى مرحلة الحكم وإصداره، أو من بداية الأوليات حتى استخلاص النتائج، هذا ما لم تصل فيه نظرية المعرفة إلى حكم مرضٍ بعد، مما جعل العقليين الإلهيين ابتداء من القديس أوغسطين (٤٣٠م) يفوِّضون الكيفية في الإدراك لله، وهو مذهب المسلمين استنادًا إلى قوله سبحانه: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ ﴾ [يونس: ٣١] وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَآءُ ﴾ [فاطر: ٢٢] ويقول: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَـٰرِهِمْ ﴾ [البقرة: ٢٠]، ﴿ فَأَغْشَيْنَـٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ [يس: ٩].

---

(١) كرم: الفلسفة اليونانية ١٥٧/١٥٨.

محاولات شاقة لتفسير طبيعة الذوق

دفعة سهولة الإدراك الحسي الحسيين إلى محاولة تفسيره على نحو ما رأينا، وأدى التعقيد النفسي وتشابك العمليات العقلية وتداخلها إلى الإحجام عن الخوض في طبيعة هذا الإدراك، وكان من المنطقي تبعًا لهذا أن يسلّم الصوفية بجهل طبيعة الحصول على المعلومات الوهبية، وكيفية انطباعها في القلب خاصة وأن هذا اللون من الإدراك أشد تجردًا، وهو ينبع من مصادر لا تربطنا بها وشائج مادية ولا آلية ولا نفسية إلا وشيجة العلم والمعرفة بها، وليس له عمليات على أي شكل في داخل ذواتنا.

ولكننا رأينا كثيرًا من الصوفية أجهدوا أنفسهم وعقلهم واستعملوا كل ما لديهم من سعة علمية أو بوارق ذوقية في وصف هذا الإدراك، ومحاولة الكشف عن طبيعته، فشبهوا القلب بالمرآة المصقولة التي تنطبع عليها صور الأشياء وكذلك القلب إذا ابيض وصفًا حاذى المعلومات في عالم الغيب فانعكست كانعكاس الصور على المرايا، وكم بذلوا من جهد، واستعاروا من تشبيهات حسية، ورسموا هيئات ؛ ليستطيع غيرهم تصور هذا المنهج بطبيعته وكيفيته على صورة ما.

وتعالوا بنا لنتذوق في رحاب الصوفية بعض ما نسقته أحلامهم ورققته قلوبهم، فنأخذ أولاً صورة الكلاباذي التي بناها على أن النفس إذا تجردت وصفت تواجدت؛ فاختفت عن عين قلبها جميع الصور للغير والسوى وحضر السر في رحاب نور الحق، فتوالت عليه ضيوف الفكر من الله كشفا [1] فلقد لعب الوجد دورًا رئيسًا في طبيعة الإدراك الذوقي عند الكلاباذي.

وأما أبو طالب المكي فيعتمد في فهم تلك الطبيعة الخفية على عملية التبديل

---

(١) التعرف: ١٣٣.

الصفاتي فيقول في شرح قوله ﷺ: «**سيروا سبق المُفْرَدون قالوا :ومن المُفْرَدون ؟ قال: المستترون بذكر الله وضع الذكر عنه أوزارهم فوردوا القيامة خفافًا**» إن الحق سبحانه لما أفردهم ممن سواهم له أفردوه عما سواه به فذَكَرَهُمْ فاستولى عليهم ذكره، فاصطلم قلوبهم نوره تعالى، فاندرج ذكرهم في ذكره، فكان هو الذاكر لهم، وكانوا هم المكان لمجاري قدرته عز وجل[1] فلما حدث الاندراج لم يبق غير القادر والفاعل فسطعت شعاعات نور بعدما سُحقَت خيالات العبد وتبدلت أحواله، وهو يشير بذلك إلى قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَجْتَبِيٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾ وقوله في الحديث القدسي: «**كنت سمعه... وكنت بصره**».

ونحا السهروردي منحًى دينيًا نفسيًّا واعتمد على أن الروح لها وجهان: وجه إلى عالم الأمر باعتبار أصلها أو باعتبار النفخ الإيجادي، ووجه إلى القلب باعتبار سكناها في البدن، فإذا لم تشغل بالوجه الأدنى وتغلب الوجه الأعلى خلصت إلى مقام القرب منه، فأفاض عليها الحق من عالم الأمر ما اطلع الوجه الأعلى وأعلمه، فشع ذلك على القلب باعتبار صلته به عن طريق الوجه الروحي المتصل بهذه اللطيفة أي: أفاضت أرواحهم على قلوبهم أنوارًا تهيأت بها قلوبهم لإدراك العلوم»[2].

وإنما صح التقاء النور الغيبي بالقلب الكوني لما بينهما من صلة سماها بصلة الانفصال، إذ لكل منهما نوع انفصال؛ حيث انفصلت العلوم بانتقاشها على اللوح المحفوظ وانفصال القلب عن مقام الأرواح، فبجامع الانفصال في كل صح اللقاء بينهما، ولا يخفى أن نقطة الارتكاز في هذا التصور السهروردي لطبيعة

(١) المكي: قوت القلوب ج١: ١١٩.
(٢) عوارف المعارف: ٥٦.

الإدراك الذوقي هو كون الروح من عالم ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾[الإسراء: ٨٥] ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ ﴾[الحجر: ٢٩].

وساير ابن عربي السهروردي في الوجه الأول من الروح قائلاً: إن النفوس إذا صفت من كدر الوقوف مع الطبع التحقت بعالمها المناسب لها فأدركت ما أدركت الأرواح العلا من علوم الملكوت والأسرار، وانتقش فيها جميع ما في العالم من المعاني، وحصلت من الغيوب بحسب الصنف الروحاني المناسب لها[1].

ويعود مرة أخرى فيقول : إن القلب بمعنى اللطيفة إذا تصفى بالفكر وتلاوة القرآن يحصل له نور بحكم عودته إلى فطرته ومنبعه الأصلي؛ لأن ابن عربي يريد بالقلب هنا اللطيفة الربانية بمعنى النفس أو الروح، ولله نور منبسط على جميع الموجودات فإذا انضم النور القلبي الروحاني مع النور الوجودي للعام واجتمع النوران كشفت المغيبات على ما هي، وعلى ما وقت في الوجود[2] ويستند إلى ما استند إليه السهروردي في أصل الروح وكونها من عالم الأمر كما يستند في مسألة النور المنبسط على قوله سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ ﴾[النور: ٣٥].

وإنما عرضنا هذه الصور السريعة وما ترتكز عليه من أحوال الوجد أو الفناء بتبديل الصفات، أو محاولة فلسفة النصوص فلسفة تقوم على الدين وتخدم الغرض الذي نحن بصدده؛ لنبين أن الصوفية كانوا يحسون بضرورة الإجابة على الأسئلة التي طرحناها والخاصة بطبيعة وكيفية الإدراك إلى درجة أن وجَّه الشيخ أبو مدين

---

(١) الفتوحات ج٢: ٢٧، ٣١٨.

(٢) نفسه.

إلى نفسه تلكم الأسئلة فقال: قلت للسر مالك تحس من خلف الموانع ؟ فقال: خرق شعاعي سور العوائق، ثم انعكس إليّ بصور الحقائق فأصبحت كما قيل:

كأن مرآة عين الدهر في يده   يرى بها غائب الأشياء فلم يغب(1)

والشعور بهذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عليها يعني أن الصوفية لم تغب عنهم الجوانب الرئيسة في نظرية المعرفة كالمنابع مثلاً، ولم تغب عنهم الجوانب الدقيقة كالنقد، ووضع القواعد وبيان طبيعة وكيفية المعرفة، ويعني أيضًا أنهم أخلصوا لمنهجهم إخلاصًا شديدًا، وخدموه خدمة جليلة، وبذلوا كل جهد؛ حتى في أدق وأخفى جوانبه.

ولقد أفصحوا عن شعورهم بغموض طبيعة المعرفة فحاولوا أن يلقوا عليها كثيرًا من التفسيرات التي ترفع عنها الإبهام، وتذهب عنها اللبس مهما كان في ذلك من إغراق في الروحية، وسعة في التشبيه، وتبين أنهم كانوا أشجع من غيرهم في خوض الخفايا والمبهمات، وأقدر على تعليلها تعليلاً يدنو بها من الفهم ويقربها إلى التصور.

وقد وضّح في معالجة هذه النقطة أنهم كانوا يضعون نصب أعين بصائرهم وعقولهم حال العلم الضروري الذي يتلقاه الملائكة من الله وصلاحية أرواحهم لهذا التلقي بالقوة، والإخبار عنه، والتحديث به فعلاً وإلى هذا العلم أشار الزبيدي في فتح المبدي.

---

(1) عوارف المعارف: ٥٦.

الإقرار بالعجز عن فهم كيفية الإدراك

ورغم كل هذا فمهما بذل الصوفية في تفسير وشرح طبيعة هذا الإدراك فإنهم لم يصنعوا سوى مجرد تحليلات تقريبية، وافتراضات أو فهوم فردية لا تصل إلى حد البت في هذا الموضوع، وتبقى كيفية إدراك القلب أو البصيرة وطبيعتها غامضة مستعصية على الفهم، وتصبح المعرفة الذوقية هنا غير مطلوبة بمشيئة العبد ولا تأتيه قصدًا في آية لحظة يختارها، وليست كالعمليات الإدراكية الأخرى التي يتعمد الإنسان إجراءها في نفسه ويستعين فيها بمقدمات وأوليات يتحكم في ترتيبها وفي الموضوع الذي أعدت من أجله كما يختار الوقت الذي يصوغها فيه بل كل ما يفعله العبد هو الاستعداد بالمجاهدة والتصفية.

وإلى هذا الحد يقف توجه الإنسان نحو المعرفة ويصير معترضًا لنزول الإدراك، وحدوث المعلومات في أي وقت يشاء الله كما يشاء[1] على حد تعبير البسطامي دون أن يفهم الكيفية التي حدث بها القذف، والطبيعة التي تلقى بها القلب هذه الأسرار.

ويقول أبو سعيد الخراز: للعارفين خزائن أو دعوها علومًا غريبة، وأنباءً عجيبة، يتكلمون فيها بلسان الأبدية، ويخبرون عنها بعبارة أزلية، وهي من العلم المجهول[2] الذي يهجم في حال شدة الحال، وسورة الوجد[3]، كما ذهب محمد بن علي الترمذي.

ويصور الكلاباذي بعد محاولاته الشاقة لتفسير طبيعة الإدراك هذا الهجوم

---

(١) مناقب أبي يزيد: ٧٧.

(٢) السايح: بغية المستفيد: ١٩.

(٣) طبقات الشعراني: ج١: ٧٨.

الكشفي على السر بأنه: كالشمس يمنع شعاعها عن إدراك نهايتها وجوهرها[1] ويعود المكي كذلك إلى تسجيل العجز عن شرح كيفية التلقي قائلاً: إنه لا يوزن مقداره ولا تكتب كيفيته[2].

ومعنى هذا كله أن الصوفية وغيرهم قد عجزوا عن تفسير كيفيات الإدراك على اختلاف منابعه، وهو عجز مقبول، ومؤيد بالأدلة النقلية التي تقطع بأن نقل الحقيقة من الموضوع المُدْرَك إلى الذات المُدرِكة وإخبارها وإعلامها إنما يكون بتوفيق الله وإرداته، وهو من الأسرار الإلهية التي لم يستطع العقل أو العلم تفسيره حتى الآن؛ حيث يقول الله سبحانه مبينًا أن الذوق منه: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن يُرْسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٍ وَلِيُذِيقَكُم مِّن رَّحْمَتِهِۦ ﴾ [الروم: ٤٦] ويقول جل جلاله: ﴿ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ﴾ [التغابن: ١١] أي يشرحه للازدياد من العلم والطاعة والخير خصوصًا ما يتصل بالعلم بالله سبحانه[3].

ويذكر في آيات أخرى أن الصرف عن الفهم منه إذا يقول ﴿ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [الأعراف: ١٠١] ﴿ كَذَٰلِكَ نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ [يونس: ٧٤] ﴿ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴾ [غافر: ٣٥] وكم من الصحابة كانوا يسمعون القرآن فلم يسلموا فلما أراد الله هدايتهم فتح قلوبهم بكيفية يعلمها فوعت عنه به، وفقهت كلامه بتوفيقه وأبرع مثل على ذلك هو عمر بن الخطاب.

---

(١) التعرف: ١٣٣.

(٢) قوت القلوب ج١: ١١٩.

(٣) الفخر الرازي: فتوح الغيب ج٨: ١٦٢.

سادسًا: إمكان المعرفة وحدودها

ما هي الحقيقة؟

أمـــام هديـــر التغير المستمر، وتلاحق الأحداث وتداخلها واختلافها، وأمام الحيوية المتوثبة في هذا الكون المترامي الأطراف – وقف الإنسان المفكر دون سائر الكائنـــات ناظرًا مبهورًا متأملاً، ولم ترعبه أمواج الظواهر العاتية، أو تسلمه إلى الفرار والاختفاء، بل راح يسأل ويجيب ويستفسر ويرد، ويشرح ويحلل، وبعدما قطـــع شوطًا كبيرًا في الاستفسارات ألقى على نفسه هذا السؤال: ما هي الحقيقة وراء كل هذا؟ فكان بلا شك أعمق سؤال أثير على الإطلاق إذ أي سؤال آخر لا يتوقف عليه[1] على حد قول أناتول فرانس.

ولعظم السؤال ودقته تحير جمع من الطالبين وترددوا فوقعوا في الشك والريبة، وادعـــى فـــريق آخر إمكان الوصول إلى هذه الحقيقة، والعثور على اليقين الذي يـــريح النفس ويقرها، وقد تسموا بالفلاسفة الاعتقاديين أو أهل اليقين في مقابل فلاسفة الريبة.

واتفـــق الإثباتـــيون فيما بينهم على إمكان المعرفة وإدراك الأشياء في ذاتها والقـــول بمبادئ أولى، وإن اختلفوا في منبع الإدراك، وتعريف اليقين أو الحقيقة، ومداها أو حدودها، ونبدأ أولاً بنظر كل منهما حول تعريف الحقيقة.

ويقول الحسِّيون: إنها الإحساس الثابت، وينكر المثاليون أن يكون الإحساس معـــيار الحقـــيقة[2]، بل هي توافق بين العقل والأشياء أو بين الفكر وموضعه[3]،

---

(١) ديورانت: مباهج الفلسفة ج١: ٣٣.

(٢) ديورانت: مباهج الفلسفة ج١: ٣٩، ٤٤.

(٣) د/ الشنيطي: المعرفة: ٦٠ – ٦١.

بينما يعتبر النقديون أن العلم لا يكون حقيقة إلا عندما نثق أنَّ قوانينه تتحقق في كل تجربة ممكنة ومطابقة لضرورات عقلنا(١).

ويعــرفها البراجماتيون بأنها التناسب بين الكائن الإنساني مع بيئته والتي تثمر عمــلاً نفسيًّا نافعًا، وهي من وجهة النظر الاجتماعية تلك التي يوافق عليها جميع الناس في مجتمع ما.

أمـــا من وجهة النظر الصوفية فإن ابن عربي يعرفها قائلاً: هي سكون النفس بالمُتَـيَقّن أو حركتها إلى المُتَيَقّن. وهو ما يكون الإنسان فيه على بصيرة أيّ شَيْءٍ كان وهذا السكون يحدث للإنسان عندما يسير نحو المطلوب، ويحصل له، أو يسر ولكن المقصود لا يقع حالاً إنما نتأكد من وقوعه مآلاً: كقولــه سبحانه: ﴿ أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ﴾ [النحل: ١] فالأمر لم يأتِ بعد ولكن النفس المؤمنة تقطع بإتيانه.

وبالتالي فاليقين واقع سواء حصل المطلوب حالاً أو تأكدنا من وقوعه مآلاً، والــيقين عند أحمد بن زروق ما يقع في النفس وقوعًا لا يمكن تكذيبه، ولا يصح رده، ولا يصحبه هوى، يثلج به الصدر وينشرح به القلب(٢).

وبموازنــة سريعة بين هذه التعريفات ندرك أن الصوفية اعتقاديون، وأرباب يقين، وطلاب حقيقة كما نلحظ تمامًا شمول التعريفات الصوفية لكل ما سبقها؛ حيــث يجمع السكون النفسي عند ابن عربي، والوقوع الذي لا يحتمل الخطأ عند ابن زروق كل ما قالــه الحسّيون والمثاليون من بعدهم.

---

(١) ابن عربي الفتوحات: المكية ج٢: ٢٧٠.

(٢) السايح: بغية المستفيد: ١٦٧.

حدود اليقين عند الاعتقاديين

وبعـد اتفـاق اليقينـيين على وجود حقيقة في ذواتنا أو فيما يدور حولنا تساءلوا: إلى أي مدى يمكن للإنسان أن يعرف تلك الحقيقة؟ أو ما حدود العلم الإنساني وغاية قدرته في سعيه نحو إدراك الحقيقة؟ تلك هي المشكلة التي ظهرت عـلى بساط البحث كما يقول كويلة بعد ظهور البحوث الرياضية والعلمية التي لفتت الأنظار إلى الفرق بينها وبين بحوث ما وراء الطبيعة.

ولكـني أخالفـه في أنها ظهرت قبل ذلك بكثير على أيدي الصوفية، حينما وجـدوا أمامهم يقينًا ثابتًا عن طريق الوحي، ورأوه أقوى من النظريات الرياضية والعلمية، وأشد وضوحًا من كل ما ينتجه العقل فدفعهم هذا إلى أن يقولوا: ماذا يمكـن لقدرتنا البشرية أن تصل إليه صعودًا على سلم اليقين؟ وبعبارة أخرى: إذا كـان (كويلـة) قد قرر أنّ دقة البحوث الرياضية ودرجة النظريات العلمية في الثبوت قد هيَّأت الأذهان للخوض في حدود المعرفة خصوصًا فيما وراء الطبيعة، فإن اليقين المطلق في الوحي – لا يقين الرياضة – قد أثار همة الصوفية نحو دراسة قدرة الإنسان على الوصول إلى الحقيقة وما الحد الذي يمكن أن ينالـه منها مع كـل منـبع مـن المنابع؟ وقد سلكوا في الرد على هذا التساؤل مسلكين هامين يخضعان لأدوات قوة وضعفًا

المسلك الأول: حدود المعرفة في الحس والعقل

يـزعم الحسِّيون أنه ليس هناك ما يحد التجربة الحسية من المعرفة إذا هيئت الظروف المناسبة للحواس أن تتصل بما يراد معرفته.

ويغتر العقليون فيقولون أيضًا: ليس للمعرفة الإنسانية نهاية تقف عندها، ولا توجد عقبات خارج العقل تحده عن المعرفة، والصلة بين العقل والعالم هي الفكر، وبما أن العقل الإنساني مصدر المعارف فالعلم الحقيقي ليس لـه مدى ولا حدود

خارجية أو موضوعية.

هــذا ويرى النقديون أن المعرفة اليقينية عن العالم الخارجي ممكنة بشرط ألا تــتجاوز حدود ظواهر الأشياء، ولا حيلة لنا إلا الوقوف عندها، وعلى العلم أن يقــنع بهــا؛ حــتى لا يــتورط في طلب الحقائق في ذاتها وإلا يكون كمن رام المستحيل[1].

وهكــذا اختلفت المذاهب قديمًا وحديثًا حول تصور الحقيقة ومداها الذي يمكــن للإنســان أن يصل إليه اختلافًا بَيِّنًا وشاسعًا يصل إلى حد التعارض بين المذهــب الحسي والعقلي، وإلى محاولة التوفيق بينها كما هو عند النقديين، وإذا أفادنــا الاختلاف من ناحية إثراء العلم الإنساني فإنه يدل من ناحية أخرى على ضعف مقدرة الإنسان عن تحقيق الحد الأعلى من درجة الحقيقة، وهو الأمر الذي تنــبه لــه الصوفية إزاء الإدراك الحسي والعقلي فحكموا بأنَّ المعرفة فيهما ظنية قاصــرة، ومحــدودة بحــدود قدرة الإنسان ذاته، وتنتابها الإشكالات والغموض واللبس وتحتمل الخطأ والصواب[2].

ونسبتها إلى العلم أكثر من نسبتها إلى اليقين[3] عند أبي سعيد أحمد بن محمد بن زياد (٣٤١هــ) وعلى فرض نسبتها إلى اليقين فهي أدنى أنواعه الذي يقوى بــالدلائل وأقوال العلماء ويضعف بفقدها، وتسمى حينئذ علم اليقين[4]، حسبما فصَّل المكي والغزالي مستدلين بأن قدرة الإنسان حالة كونها بعيدة عن الاستئناس

---

(١) كوبلــة: المدخــل إلى الفلســفة: ٤١، الشنيطي: المعرفة: ٧٠، زكي نجيب: نظريات المعرفة: ١٠٤ — ١١٤، كريسون المذاهب الفلسفية: ١٩٥ — ٢٢٠.

(٢) حاجي الخليفة: كشف الظنون ج١: ٤٠.

(٣) طبقات الشعراني ج١: ١٠٠.

(٤) المكي: قوت القلوب ج١: ١٣٩، الغزالي: مراقي العبودية: ٧٩.

بأنوار الهدي المحمدي لا تقف إلا على أقدام متأرجحة، ولا تصل إلا إلى الظن فقط ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾[يونس: ٣٦] ﴿ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴾ [الجاثية: ٣٢].

ولا شك أن الصوفية بهذه النظرة التي حدت من غلواء الحسيين، ومن غرور المثاليين كانوا أسبق من فلاسفة المعرفة الأوربيين الذين هاجموا قصور الحسيين وشموخ العقليين، وعمدوا في الرد على التجريبيين إلى إثبات أن العلم شامل للحس والعقل، واتهموهم بالخروج عن قواعد جون لوك الذي لم يضع حدودًا فاصلة بين أنواع المعرفة التجريبية من حيث درجة كل نوع من الصحة(١).

ورد (كانت) على المثاليين: بأننا لا نعرف الأشياء إلا بما أدخلناه نحن بالذات في حدود الزمان والمكان، وبترتيبنا نحن وتوحيدنا لعقد معارفنا المنفرط أو المتفرق، وهذا يستتبع بالضرورة أن الحقيقة تأتينا لا من حيث هي ولكن من وجهات نظر معينة ومحددة، وأن الطبيعة التي يتصورها الذهن ليست إلا ما في وسعه أن يتصور؛ وذلك نظرًا لمادة الحدس، ولطبيعة الزمان والمكان من جهة، ولطبيعة المقولات من جهة ثانية(٢).

وبالتالي فالإنسان قاصر على نيل اليقين والحقيقة بالذات بل هو أشبه بالضفدع الذي ليس له أن يدرك إلا من حواس ضفدعية وفكر ضفدعي، وليس له تبعًا لذلك إلى مفاهيم ضفدع(٣)، وقد شاركه في الحملة ضد تقصير الحسيين ومغالاة العقليين كل من (سانشير البرتغالي) و(جلبرت هايت) و(كوبلة)

---

(١) كوبلة: المدخل: ٢٨١.

(٢) كريسون: المذاهب الفلسفية ٢٠١.

(٣) نفسه.

الذين طالبوا المثاليين بصفة خاصة بعدم الإدعاء، ورأوا أنه يتعين على النظرة الميتافيزيقية أن تقلل من ادعائها اليقين المطلق، وأن تحترف العمل في التأليف بين نتائج العلوم الجزئية تأليفًا يمكن الاستفادة منه.

ويتحتم على العقل كذلك إذا كان يتطلع إلى الحدود العليا في المعرفة واليقين، أو إذا كان يحاول أن يعرف كل شيء أن يدرك عدم استطاعته ذلك، ومن هنا فعلى المعرفة المبنية على الحس القاصر والعقل المحدود أن تعرف حدودها وقدرها[1]، وتلك هي النتيجة التي سبقهم بها صوفية الإسلام إزاء خوض الحس والعقل في الكون وما وراءه وإزاء حدود إدراكهما.

المسلك الثاني: درجة اليقين في الإدراك الذوقي

لما كان هذا الإدراك حكمٌ حقٌ جرى على لسان عبد ونظر بنور الحق، وسواطع أنوار لمعت في قلب العارف فحرست سره، وأدرك بها المعاني وكاشف الغيب[2] كما يقول الخراز والنوري، والكتاني؛ لذا كانت الحقائق الواردة على هذا السبيل أجلى أنواع المعارف وأنصعها، واستحقت ببريقها أن تحل كل إشكال وتزيل كل إبهام، وتقضي على الظنون والحسبان والأماني، وأن تحقق لصاحبها أرفع درجة في اليقين، وهو النوع الذي اختص به الصوفية أولو الكرامات وهو الكمال المطلوب[3] حسبما أكد حمدون القصار، والحلاج، والواسطي، وحاجي خليفة.

ولهذه الاعتبارات الخاصة بالإدراك القلبي صفا العيش للسالك، واستقرت

---

(١) كوبلة: المدخل إلى الفلسفة: ٢٧٩، هايت: جيراء العقل: ١٤٥، ١٠١.

(٢) الرسالة ١١٥، وطبقات الشعراني ج١: ٧٥، ٩٤.

(٣) طبقات الشعراني ج١: ٧٢ والرسالة: ١١٥، وكشف الظنون ج١: ٤٠.

السكينة عنده، وأضحى لا يكدره شيء من العلل والأسباب؛ لأن الحق إذا استولى على سر قهره فلا يبقى لغيره معه أثر[1] على حد ما ذهب إليه الأنطاكي، والدقاق، والكتاني.

وهنا يطرأ سؤال من أخطر ما يكون، مفاده: إذا كنتم تقولون إن المعرفة الذوقية من أجلى وأقوى المعارف قدرة على تحقيق اليقين والسكينة في نفس وقلب العبد، فَلِمَ يقع الاضطراب لدى الصوفية؟ وما منشؤه وثمرته؟ وبمعنى آخر: إنكم تقولون إن الطمأنينة والثقة نشأتا عند العارف كنتيجة ضرورية لما يرد عليه من حقائق نبعت من مصدر حق وتدفقت على قلب صفي، وفي نفس الوقت تؤكدون على أن التصوف اضطراب فإن وقع السكون فلا تصوف[2]، يصور ذو النون المصري دوام الحركة والتقلب في الأحوال حينما سئل عن الصوفي فيقول: كان ههنا ثم ذهب[3].

وقد حاول ابن عربي حل الإشكال بطريقة جدية وذكية للغاية فبين أن السكون نشأ من علم العبد وأنه واقع تحت تصرف الحق، وأنه راكن إلى جنابه، وأنه مصدر إلهاماته وفيوضاته، وهذا السكون الكشفي يطرأ قليلاً ويزول كثيرًا، ولا يوجد إلا عن بشرى، وهي تتوانى ولا تتوالى.

أما الاضطراب فينشأ من العلل ومن التنقل في الأحوال والشئون، وهو عرض يزول ويطرأ، وطرُّوه أكثر من زواله، ومع هذا الاختلاف بين حال السكون والاضطراب إلا أنه لا توجد آثار ضارة على النفس من جراء الاضطراب، ولا

---

(١) الرسالة ١٥٣ – ١٥٦ وطبقات الشعراني ج١: ٩٤.
(٢) الفتوحات ج٢: ٢٧٢.
(٣) الكلاباذي التعرف: ١٣٨.

يناقض اليقين أو يضاده ؛ لكون العبد لائذًا إلى الله في السكون، ومستجيرًا به ناظرًا إليه في رفع العلل والعوارض موقنًا أنه سبحانه إن شاء أزالها وإن شاء أبقاها لحكمة، فمانح السكون هو الله، ورافع أسباب الاضطراب هو المولى أيضًا، والعبد تحت حكمه في كل منهما كما قال سبحانه: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [البروج: ١٦] ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [الرحمن: ٢٩] ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَـٰنًا مَّعَ إِيمَـٰنِهِمْ ﴾[الفتح: ٤] ومن هذه الناحية صاحب اليقين الاضطراب بلا شك ولا ريبة، وبلا تناقض ولا تضاد.

التفاوت في اليقين قول بالنسبية

لا شك أن القول بالتغير والاضطراب والتقلب في الأحوال، والتدرج في المدارج السلوكية، أو الترقي في المعارج القدسية؛ يؤدي بالضرورة إلى التفاؤل في نيل المعارف الممنوحة، وليست تلك الحقيقة استنتاجًا ضمنيًّا وإنما هي منطوق أقوالهم وصريحها.

يقول منصور بن عمار: إن الحكمة تنطق في قلوب العارفين بلسان التصديق، وفي قلوب الزاهدين بلسان التفضيل، وفي قلوب العباد بلسان التوفيق، وفي قلوب المريدين بلسان التفكر، وفي قلوب العلماء بلسان التذكرة[١]، فكل قلب له ما يناسبه من المعارف، والقلوب أوعية والعلوم كالماء ولون الماء لون الإناء[٢].

كما يقول الجنيد، وبعبارة ابن عربي: مشاهدات الأنوار، ومكاشفات الغيب على حسب المقامات والحالات والعلوم الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة فيها وعلى حسب دخول العبد في الحقائق تكون

---

(١) طبقات السلمي: ٣٢.
(٢) الكلاباذي: التعرف: ١٣٨.

مخاطبات الحق له؛ لأنّ اللــه سبحانه لا يضع الأشياء إلا في مواضعها.

وعـــندما استشـــعر ابن عربي-وهو فيلسوف الوحدة - أن القذف يكثر في العبـــيد حسب درجاهم، وخشي أن يؤدي ذلك إلى الكثرة بأي اعتبار في العلم الإلهـــي أجابنا إجابة شافية كافية تتلخص في أن هذه المعارف الربانية ترجع إلى عـــين واحـــدة وصـــرَّح بأن المُتجلّيَ من حيث هو في نفسه واحد العين ولكن اختلفـــت التجليات وتنوعت الواردات بحسب استعدادات المُتَجلّي لهم[1] كالماء الواحـــد الـــذي يـــنـــزل على الأرض فإذا هو حلو في البقعة متغير في أخرى، ومصـــداق ذلك من كتابه سبحانه قولـــه ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا ﴾[الرعد: ١٧] وهي إشارة إلى القلوب وتفاوها، فمنها ما يسع علمًا كثيرًا، ومنها ما لا يتسع لكثير من العلوم بل يضيق عنها[2] وشبه القلوب بالأودية لأن القلـــوب يســـتقر فيها أنواع علوم القرآن، كما أن الأودية تستقر فيها المياه النازلة من السماء، وكما أن كل واد يحصل فيه من مياه الأمطار ما يليق بسعته أو ضيقه، فكذلك ههنا كل قلب إنما يحصل فيه من أنوار علوم القرآن ما يليق بذلك القلب من طهارته وخبثه وقوة فهمه أو قصوره.

وشـــبيه بهذه الآية قول رسول اللـــه ﷺ: «**مثل ما بعثني اللـــه به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضًا**»[3] إلى آخر الحديث الذي بين فيه رسول اللـــه ختلاف الأرض إلى طيبة وأجادب وقيعان وكذا القلوب، وهذا كلـــه يوضح لنا حقيقة لا يصح إغفالها وهي أن المعرفة العامة والذوقية بصفة خاصة ذاتية ونسبية،

---

(١) ابـــن عـــربي: الفتوحات ج١: ٣٧٤، ج٢: ٢٧، وتحفة السفر: ٥٨، ٥٩، وفصوص الحكم: ١٢٥ – ١٢٦.

(٢) ابن كثير ج٤: ٣٦٩، ٣٧٠ والفخر الرازي تفسير ج٥: ١٩٣.

(٣) صحيح البخاري ج١: ٣٠ وصحيح مسلم ج٥: كتاب الفضائل.

أمـــا أنها ذاتية فليس هناك إدراك يستقل في المعرفة عن طبيعة الذات المدركة مهما حاول الإنسان تجريد الإدراك من ذاتيته.

ومـــن هنا اختلفت المذاهب العقلية؛ حتى في أشد المبادئ بساطة، والذاتية في الإدراك الذوقي أعمق منه في غيره لشدة ذاتيته ولخضوع المعارف إلى مقدار نقاء واستعداد تلك الذاتية.

وهـــذه الذاتـــية تقـــل كلما كان منبع الإدراك بعيدًا نوعًا ما عن الحالات النفسية، ومن هنا بدأ الماديون جميعًا من نقطة واحدة وكثر اتفاقهم على كثير من المسائل ووصلوا إلى حدود معينة في الإدراك، وتعمق الذاتية، كلما تركنا رحاب الحـــس وجئنا إلى المذاهب الروحية، تلكم المذاهب التي تقوم على تقديس القوة النفسية المُدرِكة والتي كلما أمعنت في التجريد كانت في نظرهم أعمق يقينًا، فلا غرابة أن تكون تلك الطبيعة النفسية ذات دخل كبير في تكوين معارفنا.

وبمـــا أنهـــا ليست واحدة لدينا فلابد أن تكون الإدراكات ذات طابع أشد اخـــتلافًا، وأما أن المعرفة الذوقية نسبية فلأن السالكين متفاوتون بدرجات كبيرة في ســـبل تجـــاربهم، والطرائق التي يتبعونها، وبالتالي فإن الأنوار التي تشرق على هؤلاء تتفق مع درجة التصفية، ونقاء القلب، وتفاوت المجاهدة.

وهـــذا هـــو السر في أن كل صوفي أجاب بإجابة معينة أو أحس بإحساس خـــاص أمام سؤال أو موقف محددين وقلما يتفق اثنان على فهم واحد في مسألة واحـــدة لأنه قلما تتفق أحوال اثنين في زمن محدد، بل عندما تجد مشكلة محددة يذوق كل سالك ما لا يذوقه الآخر، وقد تتلون مذاقات الصوفي في مسألة واحدة بحسب التقلب في الأوقات، واللـــه أسأل أن يهبنا من السكينة والعلم الدائمين!

الفصل الثالث

المصطلحات الصوفية ولغة الرقائق

المبحث الأول

المصطلحات الصوفية

الاصطلاح العلمي: تعريفه، ضرورته، شروطه

الألفـــاظ الـــتي باعتبار ما وضعت لـــه لا تسمى مصطلحات، وإنما تسمى كذلـــك إذا نقلـــت من المعنى الأصلي إلى معنى المقصود، أو وضعت ابتداء لمعنى غامض أريد شرحه وتفسيره، يقول ابن خلدون: الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المـــتعارفة، فـــإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يَتَيَسَّرُ فهمه منه[1].

ويعـــرِّف بطـــرس البستاني الاصطلاح بأنه: العرف الخاص، وهو عبارة عن اتفاق القوم على وضع الشيء، وقيل هو إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخـــر لبيان المراد منه، وذلك لمناسبة بينهما كالعموم والخصوص، أو لمشاركتهما في أمر، أو مشابهتهما في وصف[2].

وتفـــيد هـــذه التعريفات أنَّ الاصطلاح إما لفظ مستحدث أطلق على معنى معـــين، أو لفظ نقل من معناه اللغوي إلى معنى آخر يؤدي غرضًا علميًّا خاصًّا، وهو حينما ينقل يتسع معناه في المجاز عن الحقيقة اللغوية ولا خلاف على أن هذا النقل مجرد اتفاق بين العلماء في كل فن فهو عرف خاص؛ ولذا نرى أنَّه قد يتفق

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ٣٩٩.

(٢) البستاني: دائرة المعارف ج٣: ٧٤٥.

علماء فن ما على معنى معين ثم يتفق علماء فن آخر على اختيار نفس اللفظة لمعنى آخر، وفي كل لابد أن تكون هناك علاقة المناسبة أو المشاركة في أمر، أو المشابهة في وصف بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لأية لفظة استعملناها مصطلحًا علميًا في أي علم من العلوم أو في عدة علوم.

كما يشترط أحمد بن زروق أن يكون الاصطلاح للشيء مما يدل على معناه، ويشعر بحقيقته، ويناسب موضوعه ويعين مدلوله من غير لبس ولا إخلال بقاعدة شرعية ولا عرفية، ولا رفع موضوع أصلي أو عرفي، ولا معارضة فرع حكمي، ولا مناقضة وجه حكمي مع إعراب لفظه وتحقيق ضبطه[1].

والاصطلاح ضروري للعلم كالموضوع سواء بسواء، فلا يمكن الخوض في أي علم من العلوم ما لم تحدد مسائله ومنهجه ومصطلحاته وغايته، وإنما كان المصطلح ضروريًّا لوجود معان ذات سعة لو وضعت بحالها لا تصف العلم بالإطناب المخل، ولخرج عن حد الإيجاز المطلوب، وأيضًا فإن المصطلحات لازمة لفهم المعنى، ودرك المبنى، ونفي الغلط، وهداية المتبصر وإعانة المتذكر، وإقامة الحجة، وتوضيح المحجة، وبيان الحق لأهله والباطل في محله، ولبذل الفهم للطالبين.

فمن هنا عمد كل فريق من العلماء إلى إبراز مصطلحات علمهم وضبطها، وألفت المتون والألفيات، والكشافات خدمة لعملية المصطلحات، والتصوف كعلم من العلوم الإسلامية مفهوم غير موهوم ولا ملتبس قد خضع كما خضع غيره من العلوم كالتفسير والحديث إلى عملية التقعيد ووضع المصطلحات؛ لأن

(١) زروق قواعد التصوف: ٥، ٢١.

اللازم فيها لازم فيه لاستوائها في الأصل والنقل[١].

وقد سبق الحديث عن فضل العلم، وما جاء فيه من نصوص شرعية، والعلم لا يعقل أن يراد إلا بمسائلـه ومصطلحاته وغاياته فإطلاق العلم، ودعوة الكتاب والسـنة شاملة لكل المسالك التي يحصل بها ولا يتم العلم إلا بمصطلحات، وما لا يتم الشيء إلا به فهو منه، فهي من أهم مسائل العلم وخصائصه.

كما أن المصطلحات داخلة في الخير المذكور في قولـه ﷺ: «من يرد اللـه به خيرًا يفقهه في الدين»؛ لأنه نكرة في سياق الشرط، فهي تعم كالنكرة في سياق الـنفي وأيضًـا فالفقه علم بدقائق العلوم المستنبطة[٢] ولما كان الأمر كذلك عَدّ القسطلاني والشرقاوي المعاملات والمكاشفات من العلوم الإسلامية، وذكرا كثيرًا من مصطلحات القوم.

ثم إنَّ مصـطلحات عـلم الـرواية كالمرفوع والموقوف والغريب وغيرها مستحدثات علمية غير منكورة، وبناء على هذا كلـه فإنَّ المصطلحات الصوفية ليست بمبتدعات ولكنها ضرورات علمية، ويهمنا بعد ذلك أن نبين متى ظهرت هذه المصطلحات؟ وما هي المصادر التي نبتت منها؟.

متى بدأت هذه المصطلحات؟

ظهر من دراستنا لحركة الحياة الروحية في الزهد، ولفصل التحول والمنبع أن عـلم التصوف نشأ وتطور ومر بالأدوار التي يحتاجها كل علم في نفس الفترات الـتي مـرت بها العلوم الأخرى وأنه قد زاحمها نشوءًا وارتقاء، وأن مصطلحاته تبعت هذا النمو التدريجي.

---

(١) زروق: قواعد التصوف: ٥

(٢) القسطلاني: إرشاد الساري ج١: ١٧٩، ٤، ١٩٨ وفتح المبدي ج١: ٨٩ — ٩٠.

ويؤكد تلك الحقيقة ابن تغري الأتاكي إذا يقول في إخبار (١٤٣هـ) راويًا عن الذهبي: إن هذا العصر اعتبر عصر التدوين في الحديث والفقه والتفسير والتاريخ وأيام الناس وغيرها من علوم الملة، ويذكر في هذه الفترة أن كرز بن وبرة الكوفي الذي سأل الله الاسم الأعظم توفى (١٤٩هـ) بينما توفي شقيق البلخي (١٥٣هـ) وهو واحد من كبار مشايخ خراسان وله لسان في التوكل، وأول من تكلم في علوم التصوف وعلوم الأحوال بكورته[١].

وقرر السيوطي أن أول من تكلم بمصر في ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية هو ذو النون المصري، كما تكلم أبو حمزة البغدادي (٢٦٦هـ) وأبو سيعد الخراز (٢٧٩هـ) في علوم ومصطلحات القوم ببغداد[٢]، وساق الخطيب البغدادي كثيرًا من هذه المصطلحات التي تعرض لها البغداديون في تلك الفترة مثل جمع الهمة، والشوق، والقرب والأنس[٣] إلى غير ذلك.

وأحب أن أقول: إن الحديث عن هذا العلم، أو التأليف فيه، أو الأولية لدى ذي النون وأبي حمزة، وأبي سعيد لا يعني كل هذا بداية وضع المصطلحات ونشأها بل يجوز أن تكون سابقة في ظهورها ولكن واحدًا هنا أو واحدًا هناك هو أول من تكلم عنها مجتمعة، أو أول من تكلم عنها علنًا، أو أول من عرفها وهذها ورتبها.

كما نؤكد على أنه من العسير أن نفترض أن هذه المصطلحات الصوفية قد نشأت دفعة واحدة، أو أن نتصور أن أبناء جيل بعينه قد انفردوا بوضع هذا الحشد الضخم من المصطلحات، بل الحقيقة شاهدة على أنها وجدت في الكتاب

(١) الأتاكي: النجوم الزاهرة ج١: ٣٥١، ج٢: ١١، ١٢.
(٢) البستاني: دائرة المعارف ج٦: ١٣٤.
(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج١٠ ترجمة أبي حمزة وأبي سعيد.

والسنة أولاً، ثم استعملها الصحابة والتابعون وتابعوهم مع إضافة، ثم تلقفها الصوفية بالترتيب والشرح مع الزيادة، أي إن الصوفية في القرن الثاني والثالث قد وجدوا كثيرًا من أمهات المصطلحات الروحية تحت أيديهم فاستعملوها في مواعظهم وتأليفهم.

وتركز اهتمامهم حول صياغة المصطلحات الكلية التي تضم مصطلحات جزئية تحت مفهومها كوضع الزهد والفقر والخوف والرجاء والشكر والصبر والتواضع تحت اسم المقامات، ووضع المحبة والشوق والقرب والوصل والتحلي تحت اسم الأحوال.

هذا مع التوسع اليسير في المصطلحات الجديدة التي لم يسبقوا بها اسمًا وإن سبقوا بها معنى وشعورًا وذوقًا وحالاً، وتأكيدًا؛ لذلك فإننا سننقب بين الآيات والأحاديث؛ لنستخرج الجذور الصحيحة التي قامت عليها أشجار المصطلحات، وتفرعت عنها أغصانها، ثم ننظر في أحوال الصحابة والتابعين وتابعيهم لنرى ماذا قدموا لنا في هذا السجل الحافل كشاهد على أن مصطلحات القوم نبعت من المصادر الإسلامية الأصلية، وأنها وجدت في البيئة الإسلامية منذ فجر الإسلام وشاعت بين معتنقيه قبل أن تنفصل الحياة الروحية بعلم خاص عن بقية العلوم الإسلامية الظاهرة وَتَعَقُّبًا منا لمنابع هذه المصطلحات سننظر في اللغة وعلومها وماذا قدمت للتصوف في هذا الصدد؟ وأخيرًا ماذا قدمت العلوم الفلسفية من قواعد؟

المصادر الرئيسية للمصطلحات الصوفية

أولا: الكتاب والسنة وعصر السلف

لو وازنا بين مصطلحات التصوف وبين مصطلحات الحديث مثلاً لوجدنا أن علم الرواية قد اتسمت قواعده بالاتفاق التام بين علمائه و لم ترد مصطلحات كالمنكر والغريب والمنقطع وغيرها بين ألفاظ نصوص القرآن بالمعنى الذي أراده علماء الحديث، وبالمفهوم الذي اتفقوا عليه.

وأما علم التصوف فإن عُمَدَ مصطلحاته قد ذكرت بلفظها ومعناها الصوفي العملي والعرفاني في القرآن والحديث أو في أحدهما، وبهذا تميز علم التصوف عن بقية العلوم المستخدمة في الملة؛ نظرًا لاعتماد هذه العلوم على مصطلحات اتفاقية بحتة بخلاف علمنا فإن مصطلحاته وإن كانت اتفاقية لكنها منتقاة من الأصول الكبرى في الإسلام، وهي الحقيقة التي تظهر بوضوح من ثنايا العرض الذي نقدمه للباحثين هنا مع العلم بأننا سنقتصر على المصطلحات ذات الطابع الروحي والدقيق، ونستثني ما هو عادي ومعزوف كسائر الفضائل وعموم الآفات والمهلكات، وأن ما نسوقه سيكون على سبيل المثال لا الحصر.

فنجد **أولاً**: ألفاظ الإلهام والكشف والتحديث والتكليم والفرقان والبرهان قد مرت في فصل المنهج بأدلتها ومعانيها.

ونجد لفظة **الأدب** تطلق على الوقوف مع مراسيم الشريعة والمستحسنات الدينية والعرفية، وعلى الفناء عن رؤية الخدمة، وعلى التمييز بين ما لله وما للعبد وفيه قال النبي ﷺ: «**أدبني ربي فأحسن تأديبي**».

وكان أبو بكر يتقنع بثوبه أثناء حاجته تأدبًا مع ربه واستحياء[1]، وأخذت كلمة الأنس من قوله صلوات الله عليه: **اللهم آنس وحدتنا وبهذا حدثنا** شميط بن عجلان من تابعي التابعين[2]، كما قال الخراز من الصوفية: الأنس استبشار القلوب بقرب الله وسرورها به، وهدوءها في سكونها إليه، وأمنها معه[3].

وأطلق الصوفية مصطلح **البرق** على الكشف الخاطف آخذًا من الشبه بينه وبين البرق الحسي الوارد في قوله تعالى ﴿ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَـٰرَهُمْ ﴾ [البقرة: ٢٠] ومن قول رسول الله ﷺ في حديث الصراط: «**فأولهم كلمح البرق**» فلما كان البرق آية كونية تبدو وتختفي سريعًا ناسب استخدامها في الآية الكشفية الواردة والذاهبة في لمح البصر.

والبوادي جمع باد وهو عند الصوفي ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة سواء أكان مفرحًا أم مُترحًا وهو مشتق من قوله سبحانه: ﴿ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ ﴾[الأحزاب: ٣٧]﴿ ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا رَأَوُا۟ ٱلْـَٔايَـٰتِ ﴾ [يوسف: ٣٥] ﴿ وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ ﴾[الزمر: ٤٧].

والتبرّي عند رجال القوم ترك كل غير وسوي كقوله سبحانه عن حال إبراهيم مع أبيه: ﴿ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ ﴾[التوبة: ١١٤] وكأمر الله لنبيه محمد ﴿ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾[الأنعام: ١٩].

والبسط والقبض حالان من أحوال الصوفية الدالين على السرور والحزن

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج١: ٣٤.

(٢) نفسه ج٣: ١٣٠.

(٣) السلمي: الطبقات: ٥٤.

الناشئين من الكشف والحجاب مسوقان من قوله سبحانه عن طالوت ﴿ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ﴾[البقرة: ٢٤٧] وقوله: ﴿ وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[البقرة: ٢٤٥] ومن الأول الانبساط.

أما مصطلح البدل المشار به لتبديل الصفات الشريرة بالخيرة فمشتق من قوله جل جلاله ﴿ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلْحَسَنَةَ ﴾[الأعراف: ٩٥]، ﴿ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ﴾[النور: ٥٥].

واستعار الصوفية كلمة التيه في معارف الحق من التيه في الأرض الوارد في الآية ٢٦ من سورة المائدة.

والثقة بالله في الفقر والفاقة، والركون إليه يشير إليه قول رسول الله ﷺ: «**أن تكون بما في يد الله أوثق منه عما في يدك**» ولقد استعملها أبو بكر بهذا المعنى[(١)].

والتجلي الذي هو نوع من أنواع الإلهام الصوفي يرد في القرآن والسنة بمعنى التجلي الصفاتي كقوله جل ثناؤه: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا ﴾[الأعراف: ١٤٣] وكقوله ﷺ في حديث الإسراء: «**فجلى الله لي بيت المقدس**»، وقوله مفصحًا عن صلة التجلي بالمعرفة الذوقية إفصاحًا لا يحتمل الريب، وذلك عندما رأى ربه في نعسة قال: «**فرأيته وضع كفه بين كتفي؛ حتى وجدت برد أنامله بين ثديي فتجلى لي كل شيء وعرفت**» ويحدثنا ابن عباس عن التجلي الذاتي في رده على من ينكر الرؤية للنبي في المعراج فيقول: ويحك ذاك إذا تجلى

(١) أبو نعيم: الحلية ج١: ٣٥.

بنوره الذي هو نوره![1] وصرح ابن عمر بالتجلي في حديثه عن الفتن[2].

ولا يخفى علينا ما في القرآن من دعوة إلى **مجاهدة** النفس والعدو، وإلى **الاجتهاد** في العبادة، وتقرب صيغة **جمع** العبد بربه عند الصوفية من الجمع المراد في قوله: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾[الأنعام: ٣٥] وما يترتب على ذلك من الفتح كقوله: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴾[القيامة: ١٧].

والحجاب عند القوم كل ما ستر مطلوبك عنك، نراه بنفس **اللفظ** في الآيات[الأعراف:٤٦، ص: ٣٢، فصلت: ٥، الشورى: ٥١] وكقوله سبحانه: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ [المطففين: ١٥] وهو الذي نبه عبد الله بن مسعود على مداومة قرع باب الملكوت؛ حتى يرفع هذا الحجاب.

وتطلع الصوفية إلى **حظيرة القدس** واستعملوا تلك اللفظة في أحاديثهم أخذًا من قوله تعالى عن العبد الخائف: «**وإن خافني في الدنيا أمنته يوم أجمع فيه عبادي في حظيرة القدس**»[3].

والحرية مصطلح من مصطلحات الصوفية، ويقصدون به التحرر من رق الشهوات والدنيا بأسرهما، وأصله ما ورد على لسان امرأة عمران حين قالت: ﴿ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا ﴾ [آل عمران: ٣٠] أي عتيقًا خالصًا لله تعالى مفرغًا لعبادة الله، محررًا من رق الدنيا وأشغالها، وهذا نذر الأحرار من

(١) أبو نعيم: الحلية ج٤: ٢٤٦

(٢) الحلية ج١: ٣١٠.

(٣) نفسه: ج١: ٢٦٩.

الأبرار كما قال القرطبي[1].

وتوسع الصوفية في معنى **الحضور** فجعلوه شاملاً لحضور العبد مع ربه في الدنيا على المن والفضل كما يشمل الحضور معه في ساحات العدل يوم القيامة الآيات [التكوير :١٤، مريم: ٦٨، الكهف: ٤٩].

واستندوا في مصدر **الحيرة** على الخبر الشهير «**اللهم زدني فيك تحيرًا**».

وحفزتهم الآيات الدالة على أن الله هو الذي يحمل عن عبيده الإصر ويحمل عبيده بفضله في الفلك على وضع مصطلح **الحمل** الذي يفيد تطلع العبد إلى أن يكون محمولاً على الله في فعله وقوله؛ حتى لا يشاهد غير الله[2] والحمل والمحمول بمعنى الجذب والمجذوب (انظر تلك المادة في حمل ٢١٨ المعجم المفهرس).

و**الخطرات** بمعنى الوارد على القلب أخذت من قوله ﷺ فيما يرويه عن ربه: «**أعددتُ لعبادي الصالحين ما لا عين رات ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر**» واستعملها محمد بن علي الباقر بهذا المعنى[3] مع اليقين.

و**الاستدراج** يراد به عندهم إرداف النعمة مع المخالفة ومصدره قوله سبحانه: ﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ١٨٢].

و**الروح** هو العلم الغيبي الملقى إلى القلب على وجه مخصوص يرجع إلى قوله جل جلاله ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾[الشورى: ٥٢]

---

(١) القرطبي: التفسير: ١٣٠٨، ١٣٠٩.

(٢) طبقات السلمي: ٩٤.

(٣)الحلية ج٢: ١٨٠

وكم كان مالك بن دينار يحاول قطع الحجب ليصل إلى الروح تفضلاً من الله.

ورعايــة الأســرار حفظهــا من الغير والسوى وفاء بعهده سبحانه وتحقيقًا لقولــه: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِأَمَٰنَٰتِهِمۡ وَعَهۡدِهِمۡ رَٰعُونَ ﴾[المؤمنون: ٨].

والإرفــاق هــي العلــل التي تزعج الفقير مردها إلى الآيات [النساء: ٦٩، الكهف: ٢٩، الكهف: ٣١].

والتزكــية تنقــية النفس من الآفات وتطهيرها من العلائق راجعة إلى قول المصــطفى: «اللــهم آت نفســي تقواها وزكها أنت خير من زكّاها» وقولــه سبحانه: ﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ﴾ [النساء: ٤٩].

وأمــا **الزاجــر** فهو الواعظ الحق في قلب المؤمن، وأصلــه قولــه سبحانه ﴿ وَلَقَدۡ جَآءَهُم مِّنَ ٱلۡأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزۡدَجَرٌ ۞ حِكۡمَةُۢ بَٰلِغَةٞۖ فَمَا تُغۡنِ ٱلنُّذُرُ ﴾ [القمر: ٤، ٥].

والزوائد تعني زيادة الإيمان بالغيب واليقين مأخوذة من الآيات: [الأنفال: ٢، آل عمــران: ١٧٣، الكهف: ٣، النساء: ١٧٣] وكقولــه سبحانه: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى وَءَاتَىٰهُمۡ تَقۡوَىٰهُمۡ ﴾[محمد: ١٧] ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى ﴾[مريم: ٧٦]، **والتسليم والتفويض واللجا والنجا** كلها بمعنى شدة الركون إلى المــولى سبحانه كما تشهد بذلك الآيات ﴿ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا ﴾[النســاء: ٦٥] وكذا الآيات التي تحث على إسلام الوجه للــه [البقرة:١١٢، النساء:١٢٥، لقمان:٢٢] وكقولــه: ﴿ وَأُفَوِّضُ أَمۡرِيٓ إِلَى ٱللَّهِۚ ﴾[غافر: ٤٤] ﴿ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ ﴾[التوبة: ١١٨] ﴿ مَا لَكُم مِّن مَّلۡجَإٖ يَوۡمَئِذٖ وَمَا لَكُم مِّن نَّكِيرٖ ﴾ [الشورى: ٤٧] وكقولــه صلوات اللــه عليه: «**اللهم أسلمت نفسي إليك وفوضت أمري إليك وألجأت ظهري إليك رغبة ورهبة إليك لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك**».

والسـر: إما سر العلم إزاء حقيقة العالم به، وإما سر الحال إزاء معرفة مراد اللـه فيه، وهو من قولـه سبحانه **الإخلاص سر من أسراري**، ﴿ قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [الفرقان: ٦].

والسفر والمسافر يرجعان إلى قول النبي ﷺ: «**ما أنا إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها**» وإلى أحاديث الهجرة الدالة على أنها لابد أن تكون للـه سبحانه، ويعتبر أبو ذر أكثر من استخدم هذا المصطلح في السفر إلى الله، وضرورة التزود بالتقوى، والتشرف تطلع إلى القرب والوصال بدلاً من التشرف إلى الفتن التي حذرنا منها رسول اللـه صلوات اللـه عليه؛ حيث قال: «**من تشرف لها تستشرفه**».

والأشكال هم الأمثال والشاكلة من المخلوقين ممن يتعين على الفقير قطع النظر عنهم، ومرده إلى قولـه سبحانه: ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ ﴾ [الإسراء: ٨٤].

وحَوَّل الصوفية الشرب من المعنى الحسي إلى المعنى القلبي الروحي، وقد شجعهم على هذا النقل ما رأوه من استعمالـه معنويًا مع الكفار كقولـه تعالى ﴿ وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ ﴾ [البقرة: ٩٣].

والصعق ينتاب السالك عند مفاجأة الوارد أو التجلي كقولـه سبحانه: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

واستعار الصوفية لفظة **الطلب والطالب** من الأمور الحسية إلى طلب الحق والفرار إليه. الآيات: [الكهف: ٤١، الحج: ٧٣].

وتحدث حذيفة بن اليمان وابن عمر عن ضرورة سلوك الطريق والتشبه

بطـرائق الصحابة، وقد جاء الطريق في الآية (٣٠، الأحقاف) وساق الحق لفظة الطريقة في الآية (١٠٤، طه) والآية (١٦ الجن).

ودعا رجال القوم إلى التخلص من **العرض والأعراض** التي تشكل حجبًا بين العبد وربه كما جاء في قولـه: ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ ﴾ [الأنفال: ٦٧] وكما جاء في الآيات [النساء: ٩٤، التوبة: ٤٢] كقولـه ﷺ: **«ليس الغني عن كثرة العرض ولكن الغني غنى النفس»** ويمثل هذا حذر علي منها[1].

والعقبات أو العلائق كلها حواجز تحجب المسافر عن الوصول، ومرادها إلى قوله: ﴿ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴾ [البلد: ١١].

وأخـذوا **عمارة الأوقات** من الآيات التي حثت على عمارة المساجد وعمار المسجد الحرام بصفة خاصة [التوبة: ١٧، ١٨، ١٩].

واستندوا في مصطلح الغُربة إلى قولـه ﷺ: **«اللهم آمن غربتنا وقولـه: كن في الدنـيا كـأنك غريـب أو عابـر سبيل»** وأما الغشية فمردوده إلى الآيات: [الأحزاب: ١٩، محمد: ٢٠، الغاشية].

وأهـل الغرّة من يستخفون بحدود اللـه ودينه وقد حذر الصوفية من مثل هـذا استنادًا إلى قولـه سبحانه: ﴿ وَغَرَّتْكُمُ ٱلْأَمَانِيُّ ﴾ [الحديد: ١٤] ﴿ وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ﴾ [الأنعام: ٧٠] وقولـه سبحانه في الحديث: **«أبي يغترون أم عليّ يجترئون في أحلف لأبعثن على أولئك فتنة تدع الحليم منهم حيرانًا»** إشارة إلى من يلبس الدين بالدنيا وإذا حذروا من الغرة بالحدود فقد دعوا إلى الغيرة على حقوق اللـه وحرماته وذاته لقول رسول اللـه ﷺ: **«إن عمر يغار وأنا أغار واللـه أغير**

---

(١) الحلية ج١: ٨٠.

مني» وقولـــه عن الله: «**ومن غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن**».

وحذروا أيضًا من **الفترة** وهي خمود المجاهدة أو الكسل عن الطاعة خصوصًا في الـــبدايات اشـــتقاقًا من قولـــه ﷺ: **مثل المجاهد في سبيل اللـــه كمثل الصائم القائم بآيات اللـــه لا يفتر من صلاة ولا صيام؛ حتى يرجع المجاهد في سبيل اللـــه** ومـــن قولـــه تعالى في وصف الملائكة: ﴿ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٠].

والفـــتوح مصطلح صوفي يراد به فتوح العبارة في الظاهر وفتوح الحلاوة في الباطن، وراجع إلى قولـــه تعالى ﴿ وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [الأعراف: ٩٦] وإلى قولـــه ﴿ مَّا يَفۡتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحۡمَةٖ فَلَا مُمۡسِكَ لَهَا ﴾ [فاطر: ٢].

ودعـــا الصوفية إلى **الفتوة** ورغّبوا فيها بمعنى القوة في العبادة كقولـــه تعالى: ﴿ إِنَّهُمۡ فِتۡيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمۡ وَزِدۡنَٰهُمۡ هُدٗى ﴾ [الكهف: ١٣].

والـــتفْريد في التوحيد راجع إلى قولـــه ﷺ: «**سيروا سبق المفردون**» **والفَوْت** هو ما يخشاه الصوفي من فوات الحق خوفًا مما قالـــه الحق: ﴿ وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ فَزِعُواْ فَلَا فَوۡتَ وَأُخِذُواْ مِن مَّكَانٖ قَرِيبٖ ﴾ [سبأ: ٥١].

وأخذ مصطلح **التَقلُّب** من قولـــه سبحانه: ﴿ وَنُقَلِّبُ أَفۡـِٔدَتَهُمۡ وَأَبۡصَٰرَهُمۡ ﴾ [الأنعـــام: ١١٠] ﴿ قَدۡ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجۡهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الـــبقرة: ١٤٤] ﴿ قَدۡ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجۡهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الشعراء: ٢١٩]، واستخدم أبو موسى الأشعري وأُبي بن كعب فكرة التقلب مبينين أن القلب كريشة بفلاة تقلها الريح ظهراً لبطن[1].

---

(١) الحلية ج١: ٢٦١ – ٢٦٣.

والقُرْب الدال على تقريب الجذب راجع إلى قولــه تعالى: ﴿ وَقَرَّبْنَـٰهُ نَجِيًّا ﴾ [مريم: ٥٢] أما تقريب السلوك فيرد إلى قولــه جل شأنه: ﴿ كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ۩ ﴾ [العلق: ١٩]، ﴿ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَـٰتٍ عِندَ ٱللَّهِ وَصَلَوَٰتِ ٱلرَّسُولِ ۚ أَلَآ إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ ۚ سَيُدْخِلُهُمُ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦٓ ﴾ [التوبة: ٩٩] وروى الشيخان من حديــث أبي هريرة: «وإن اقترب إلي شبرًا اقتربت إليه ذراعًا» وقال حذيفة يمدح ابــن مسعود: واللــه لقد علم المحفوظون من أصحاب محمد أنّ ابن أم عبد هو أقربهم إلى اللــه زلفى ونهى ابن عمر قاصًا يرفع يده قائلاً: ويلكم إنّ اللــه تعالى أقرب مما ترفعون[١]، وعَرَّفَ سلمة بن دينار القرابة بأنها المودة[٢].

والمقــام مــا يكون عليه العبد في تنفيذ حكم ديني، وأصلــه قولــه تعالى: ﴿ وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴾[الصافات: ١٦٤] ﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى مَقَامٍ أَمِينٍ ﴾ [الدخان: ٥١] وساقه أبو حمزة المدني التابعي حين عنف الكسالى فقال لكل منهم: ما لــك لا تنتــبه من نعستك وتستقيل من عثرتك فتقول: واللــه ما قمت مقامًا واحدًا أُحيي لــه فيه دينا ولا أُميت لــه في باطلاً[٣] وقال ابن مسروق في مقام التفريق بين علم الحال والمقام إن المقام أسمى وأرفع[٤].

والقــدم رتبة العبد التي يعطيها اللــه لــه أثناء السير قال سبحانه: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [يونس: ٢] ومعظــم الآيات الــناطقة بتثبيت الأقدام يراد بها تثبيت القلب. وبهذه المعاني تحدث عن القدم ذو

(١)الحلية ج١: ٣١٢، ج٤: ٢٤٤.

(٢)الحلية ج٤: ٢٤٤.

(٣)نفسه.

(٤) طبقات السلمي: ٥٦.

النون ورويم[1].

وإذا ادعى العبد حالاً فوق ما له عنَّت له هيبة المشهد **فخرس وانقمع** ولم يثبت لضعف قدمه في الصدق، فلله مقامع يقهر بها الكفار ﴿ وَلَهُم مَّقَـٰمِعُ مِنْ حَدِيدٍ ﴾ [الحج: ٢١] وله مقامع من البوارق يخرس بها المدعين، فقد حول الصوفية المقامع الحسية لأعداء الله إلى مقامع شهودية تسكت المرائين.

وكذلك عرف الصوفية بطول المكابدة وشدها وهي واردة من قوله سبحانه: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِى كَبَدٍ ﴾[البلد: ٤] وكان معاذ صاحب مكابدة وتحدث أبو رزين من أهل الصفة عنها، كما حث عليها الحسن البصري ومحمد بن المنكدر[2].

والتلقي أخذ العبد ما يرد عن الحق تطلعًا إلى ما ورد في القرآن ﴿ وَلَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلصَّـٰبِرُونَ ﴾[القصص: ٨٠] ﴿ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴾[النمل: ٦].

والتلطُّف كالتَشَفُّف والتَخَفُّف محاولة التخلص من الأحمال والأثقال المادية والشهوانية التي تعوق السالك نحو الله حسبما ذكر البصري ويوسف بن الحسين، ويرجع إلى قوله سبحانه: ﴿ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ ﴾ [الكهف: ١٩].

والتمكين منحة الله لعبده في تلوينه من حال إلى حال؛ حتى يصل، ويأتي في القرآن بمعنى التمكين من شيء دنيوي [الكهف: ٩٥، يوسف: ٢١] كما يرد بمعنى التمكين الديني والروحي كقوله سبحانه: ﴿ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ ﴾ [النور: ٥٥].

---

(١) طبقات السلمي ١٠، ١١، ٤٢.

(٢) الحلية ج١: ٢٣٣، ٢٦٦ ج٣: ١٣٥، ١٤٧.

والنظر إما أن يراد به نظر الله للعبد كقوله جل ثناؤه، ﴿ وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ ﴾ [البقرة: ١٠٤] ﴿ وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا ﴾ [النساء: ٤٦] وإما أن يكون بمعنى نظر العبد الشهود كحال أُبي بن كعب حينما ذهب إلى رسول الله ﷺ فضرب النبي صدره وقال: «أعيذك بالله والتكذيب قال أبي: ففضضت عرقًا وكأني أنظر إلى ربي فرقًا»[1].

والهَمُّ يشبه القبض ومرجعه إلى حال رسول الله: كان إذا أهمه أمر رفع رأسه إلى السماء فقال: «سبحان الله العظيم» ويقول ابن عمر: يابن آدم صاحب الدنيا ببدنك وفارقها بهمك[2]. أي بعزيمتك وجهدك، كما قال عامر بن قيس والله لأجعلن الهمَّ همًا واحدًا[3].

وأيضًا من مصطلحاتهم الغيب وهو ما ستره الحق عنك وعالم الأمر وهو ما وجد عن الحق من غير سبب ويطلق بإزاء الملكوت، وعالم الخلق، ويطلق بإزاء عالم الشهادة، ومنها: الحق والباطل والكون والدين والكمال والبرزخ والجبروت والعبودية والخلوة والجلوة والتحلية والرعونة وهي مصطلحات يشهد لها الكتاب والسنة.

تعقيب على المصدر الأول

لست بعد هذا العرض أدعي أنني قد أنهيت المصطلحات وأتيت على آخرها، ولكن ما أقرره أنني قدمت أمهاتها التي إن أضيف إليها ما سبقت الإشارة إليه من الفضائل أو ألفاظ المعرفة، وما سيرد من فناء وبقاء وشهود وحلول واتحاد ووحدة نكون قد ألمحنا لجل المصطلحات تعريفًا واستدلالاً هذا من ناحية.

---

(١) الحلية ج١: ٢٦١ – ٢٦٣.

(٢) الحلية ج١: ٣٠٦ ج٢: ٩٤.

(٣) نفسه.

ومن ناحية ثانية: فإننا قد وقفنا على الصلة القوية بينها وبين الكتاب والسنة، ورأينا كيف اعتمد الصوفية على المصدرين الرئيسيين في نقل وتحويل اشتقاق مصطلحاتهم، ونقول في نقل لأن بعض الألفاظ الاصطلاحية نُقِلَ كما هو من الآية أو الحديث إلى الرحاب الصوفي وبعضها حول من معنى حسي إلى معنى روحي، والبعض الآخر اشتق من الأفعال المذكورة في القرآن والحديث، وحتى ما لا يوجد له أصل لفظي قد وجد له ما يؤيده من ناحية المعنى كلفظة الملامة التي تعني ستر العمل عن العبيد؛ ليبقى سرًا بين العبد وربه فإن مصدرها المعنوي أو الضمني يكمن في قوله ﷺ: «**إن أغبط أوليائي عندي لمؤمن خفيف الحاذ ذو حظ من الصلاة أحسن عبادة ربه وأطاعه في السر وكان غامضًا في الناس لا يشار إليه بالأصابع وكان رزقه كفافًا فصبر على ذلك** ثم نفض يده: **فقال عجلت منيته قل بواكيه قَلّ تراثه**»[1].

وهناك نقطة ثالثة في غاية الأهمية: وهي أن هذه المصطلحات نقلت من الكتاب والسنة وتداولها الصحابة بدلالاتها ومضمونها تداولاً لا يخلو من الشعور بمذاقاتها وغاياتها، بل هو مفعم بالعاطفة الحاسة والروح التي تغترف من فحوى هذه الألفاظ ومعانيها حتى قدموا لمن بعدهم تجربة نفسية وسلوكية بكامل أصولها الروحية وقوالبها الاصطلاحية، ودفعوا لمن خلفهم تيار الإسلام بأحكامه ومبادئه ونصوصه، وأسلوب التطبيق وحسه ولغته.

ولم يجرؤ سالكٌ جاء عقبهم على أن يدَّعي لنفسه حالاً أرق من حالهم أو لفظًا شيقًا عن لفظهم، بل تلقف الجميع ما ورثوه عن الصحابة بصدر مفتوح ونفس راضية، كما نؤكد على أن المصطلحات التي أنشأها الصحابة في المجال الروحي بالذات خلت تمامًا من النشاز، وانعدام التأثر بالألفاظ الأجنبية، أي

---

(١) رواه الترمذي بسند حسن عن أبي أمامة.

كانت تلكم المصطلحات إسلامية صرفة.

ومن ناحية رابعة: فإن التابعين وتابعيهم قد رددوا ما ورد إليهم عن الصحابة، وقاموا بإضافات ظلت محتفظة بالولاء الكامل للكتاب والسنة ؛ بحيث لو جمعنا ما قاله الصحابة: مثل حديث أبي بكر عن الأدب والرغبة والرهبة والمسافر والثقة بالله في الفقر والفاقة والتفكر والإرادة والنظر، وما قاله عمر في الاستغناء بالله والغشية والوجد والمحاسبة وبصر اليقين، وما ذكره كل من علي بن أبي طالب عن العوارض والبصيرة والمعاينة، وعبد الله بن مسعود عن رفع الحجاب وقرع باب الملك والفترة والاضطراب، وأبي الدرداء عن الاعتبار والذكر، ومعاذ عن المكابدة والنور والتقلب، وشداد بن أوس عن الغريب والغربة وحظيرة القدس، وحذيفة بن اليمان عن الطريق وسلوكه والسبق، وابن عمر عن الطرائق والهم والتجلي والبصر والقرب[1].

مع ما ورد إلينا عن التابعين وتابعيهم سواء ما قرروه وراء الصحابة أو ما استجد عندهم مثل تركيز الحسن البصري على التشوف والوله والومق والتلطف والكد، وكحديث أبي قلابة عن الولاية، وأقوال مسلم بن يسار في اللذة والتلذذ والخلوة، وأقوال مالك بن دينار عن المعرفة القلبية والروح وقطع العقبات واجتياز المهلكات، وما ركز عليه شميط بن عجلان عن الوحشة والأنس، وما أثاره علي بن الحسين عن عبادة الأحرار وما أكد عليه محمد بن علي الباقر من اليقين والخطرات والتوطن والوطنات والراحة والجدة[2].

لو جمعنا كل هذا لكان أساسًا صالحًا لمصطلحات القوم، ولخرجنا من ورائها بنتيجة هامة هي أن الألفاظ الاصطلاحية دوت في المحيط الروحي بين الصحابة،

---

(١) انظر الحلية الجزء الأول ترجمة من ذكرنا.

(٢) انظر الحلية ج٢، ج٣، وطبقات السلمي والشعراني.

وهدرت بها ألسن النساك والعباد من التابعين وتابعيهم خلال القرن الأول والثاني خلافـاً (لآدم متز - ونيكلسون) ومن شايعهم من الباحثين الإسلاميين الذين يرون أن المصطلحات الصوفية هي نتاج القرن الثالث والرابع وما بعدهما فقط.

كما لا يخفى علينا من قراءة هذه العُجالة السريعة في المصطلحات أنها شاملة لكل جوانب التجربة الصوفية في السلوك والمعرفة والغاية ومذاقاتها ومحاولة القرب من اللـه سبحانه.

ثانيا: اللغة وعلومها

لا خلاف على قوة الصلة بين التصوف في مصطلحاته وبين اللغة وعلومها؛ حـتى أولئك الذين يرون أن التصوف يرجع إلى عناصر أجنبية لا يستطيعون أن ينكروا أن الألفـاظ الاصطلاحية جلها عربي صميم، والسر في ذلك يرجع إلى تمسك الذوقيين المسلمين على اختلاف أجناسهم وبيئاتهم باللغة العربية وحرصهم على إجادتها وسلامة اللسان بها، ومحاربة الأخطاء فيها مهما كلفهم ذلك من جهد في دراستها، ومهما وجدوا مشقة في نطق بعض حروفها كمكحول الدمشقي (١١٧هـ) الذي كان يبدل الحاء هاءً لصعوبة خروجها من حلقه، ومع هذا كان هو وغيره مع تلك الصعوبة يداومون على النطق بها.

حـتى إن الجاحظ وضع الحسن البصري وهو من الموالي في مصاف الحجاج الثقفي براعة في اللغة وقوة في التعبير؛ ولهذا أحب الناس عبارة الحسن؛ لقوتها مع رقتها.

ومـثلـه محمد بن سيرين الذي بالغ في الضبط اللفظي ونطق المخارج خصوصًا في روايـة الحديث، وكان الشعبي يحب أن يقرأ فيسقط أفضل من أن يلحن، أما أيوب السختياني فكان إذا لحن في حرف قال: أستغفر اللـه كأنما عد

السلحن ذنبًا اقترفه، ولا غرو فهو الذي اعتبر تعلم النحو رفعة وعلوًا، ولقد سار على منوال هؤلاء من جاء بعدهم من رجال القوم كما أكد تلك الحقيقة يوهان فك[1].

وأيضًا فإن غنى اللغة العربية ومرونة الاشتقاق فيه أعان الصوفية على أن يجدوا بين ألفاظها الوفيرة ما يتناسب مع أحوالهم المتقلبة والمتلونة وظلوا يقتطفون منها ما يصلح لأشد الحالات الروحية؛ حتى قدَّموا لنا مجموعة من المصطلحات متعددة الاتجاهات تُعتبر ثروة لغوية في حد ذاتها.

وعلاوة على هذا فإنهم قد نقلوا بعض مصطلحات العلوم اللغوية بتعريفاتها وحولوها إلى معان روحية، وأدخلوها في إطار علم التصوف، وذلك مثل تعريف البلاغيين للبلاغة بأنها: مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ويقول القزويني: ومقتضى الحال مختلف وبالتالي فمقامات الكلام متفاوتة[2] وهذا شبيه ما يقوله الصوفية من أن المقامات متفاوتة بعضها أرق من بعض، والأحوال متقلبة متلونة.

وتنحصر عناصر التشابه في أن الجوانب النفسية عند البلاغيين والصوفية هي منشأ الاختلاف والتفاوت في الحال والمقام، وكذلك تحقق التشابه في الشكل والصورة بين حديث البلاغيين وبين أقوال الصوفية عما نحن بصدده مما يدعونا إلى القول بأن بحوث البلاغيين في هذا المضمار قد استفاد بها الصوفية في علمهم، ومع أن رجال القوم قد تحدثوا في المقامات والأحوال قبل تكوين علم البلاغة إلا أن الأقوال الخاصة بتفاوت المقامات وتلون الأحوال لم تظهر إلا بعد نشأة البلاغة وكلام البلاغيين عن هذين الاصطلاحين، واختلفت درجات كل منهما.

---

(١) يوهان: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب ترجمة د/ عبد الحليم النجار ٣١ – ٣.
(٢) القزويني الإيضاح ج٣: ٣٦.

ومع وجود التشابه على هذا النحو إلا أن الصوفية اهتموا في المقامات بالتدرج السلوكي، واهتم البلاغيون بالتدرج الكلامي، والمقام يسبق الحال عند الصوفية؛ لأن الأخير ثمرة التحقق بالأول عندهم.

أما عند علماء البلاغة فإن الحال المتقلب من شك وإنكار يسبق المقام الكلامي، وهذا هو الفارق الجوهري والحقيقي.

ونرى مع هذا مصطلح **الجمع** عند البلغاء بمعنى الجمع بين شيئين أو أشياء في حكم واحد[1]، وعند الصوفية بمعنى الإشارة إلى الحق بلا خلق[2]، فمما لا شك فيه أنه يجمعهما عنصر التلاشي الذي يسبب عدم اعتبار المتفرقات إلا من حكم واحد، وعدم النظر إلى الخلق حال حضورنا مع الحق.

والتفريق من وجهة نظر البلغاء إيقاع تباين بين أمرين من نوع واحد في المدح أو غيره[3]، وهو عند الصوفية: إشارة خلق بلا حق، أو مشاهدة العبودية بكل ما ينسب إليها وما يليق بها[4]، فعنصر التباين بين الأمرين وبين الحق والخلق موجود عند البلاغيين والصوفية.

والتجريد البلاغي أن ينتزع من أمر ذي صفة أمر آخر أو أكثر مثله[5]. وعند الصوفية إماطة السوى والكون من القلب والسر[6] فالانتزاع والإسقاط معتبران في اختيار الأمر البلاغي أو نقاء القلب الصوفي.

---

(١) القزويني ج١: ١٢٣.
(٢) ابن عربي: رسالة في المصطلحات الصوفية ضمن مجموع ٦
(٣) الإيضاح ج١: ١٢٦.
(٤) رسالة المصطلحات: ٦، والرسالة القشيرية: ٣٨.
(٥) الإيضاح ج١: ١٤٨.
(٦) رسالة المصطلحات.

والوصل عند علماء البلاغة عطف بعض الجمل على بعض، والفصل تركه[1]، والوصل عند الصوفية إدراك الغائب، والفصل فوت ما ترجوه من محبوبك والتميز عنه، وفي الإدراك معنى العطف والضم، وفي الفوت معنى الترك.

والاتصال كمصطلح بلاغي يعني ربط جملتين لتشابههما والانقطاع انفصالهما، وهما من مصطلحات الصوفية، ويعني الأول القرب من المحبوب والثاني البعد عنه، والقرب رباط والبعد انفصال.

وقد استخدم في التشبيه ألفاظ القريب والبعيد والغريب والمقبول والمردود وكلها من مصطلحات الصوفية.

كما نقل الصوفية من مصطلحات علم النحو لفظتا النعت والصفة.

أي لم يأخذ رجال القوم من البلاغة وحدها بل ومن علم النحو أيضًا، خاصة إذا ما عرفنا أن مصطلحات الوصل والفصل وغيرهما مما تشابه فيه رجال الطريق مع علماء اللغة لم تنشأ فعلاً إلا في القرن الرابع بعد أن دُوِّن علم البلاغة، وذاعت مصطلحاته.

ثالثا: المنطق والفلسفة

على رغم ما قلناه من بزوغ المصطلحات الصوفية من الكتاب والسنة، ومن اللغة العربية بصفة خاصة إلا أن رجال التصوف الذين أُغرموا بالفلسفة قد أدخلوا بعض المصطلحات ذات الصبغة والمضمون الفلسفيين:

كالفَهْوَانِيَّة وهي خطاب الحق بالمكافحة في عالم المثال.

وكالهُوَ المراد منه الغيب الذاتي الذي لا يصح شهوده.

---

(١) الإيضاح ج٣: ٣٤٤.

وكـالحدّ وهو الفصل بينه وبينك، لتعرف من أنت فتعرف أنه هو كي تلزم الأدب معه.

وكـالعموم والخصـوص والأول يُراد به الاشتراك في الصفات، والثاني يعني الانفراد وهو أحدية كل شيء.

ومنها **الهُوية** وهي الحقيقة العينية.

والدرة البيضاء وهي العقل الأول.

والزمردة وهي النفس المنبعثة عن الدرة البيضاء.

والغُرَاب والمراد به الجسم الكلي الذي هو أول صورة قبل الهواء.

والعقـاب وهو الروح الإلهي الذي ينفخ الحق منه في الهياكل كلها؛ ليبعث فيها أرواحها المحركة والمسكنة.

والوَرْقَاء وتعني النفس التي بين الطبيعة والعقل والتي هي دون النفس الكلية أو الطبيعية. أو المراد بالورقاء النفس الجزئية في مقابل الطبيعة التي هي النفس الكلية.

والعـنقاء هي الهباء الذي ليس بموجود ولا معدوم، ولا يخفى على الباحثين صـلة هـذه الألفـاظ وشروحها بالمنطق والفلسفة؛ ولذا لم توجد إلا في أقوال ومؤلفات الذين مزجوا الروحية بالعقلية كابن عربي والجيلي.

سمات المصطلحات والحكم عليها

مـن الإنصاف أن نبين أن المصطلحات الصوفية رغم كل من قلناه فيها من الإشـادة بها، وما رأيناه من خضوعها للكتاب والسنة واللغة إلا أننا نلحظ بصفة جـادة أنهـا مـرت بأدوار تكوينية ثلاثة، لكل دور سماته وخصائصه ووضوحه وخفاؤه:

أمـا الـدور الأول: فقـد اسـتغرق القرنين الأولين واعتمدت فيه عملية الاصطلاح على الكتاب والسنة، واتسمت بالسهولة والوضوح.

وظل **الدور الثاني** الذي ابتدأ مع القرن الثالث محافظًا على مصطلحات الدور الأول لفظًا ومضمونًا وسلاسة، وإن بدأت فيه بوادر التكلف والغوص في الألفاظ وذلك كعين الجمع، وجمع الجمع، والاصطلام، والتيه، والطيش، والاحتراق، والدَّهَش، والعطش، والاقتهار، والمنازلة، والضرورة.

وقد استمر هذا الدور بما حمل من ألفاظ سهلة، وبما استحدث من مبهمات يضيف لاحقه إلى سابقه بصورة جدية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، وبصورة أقل مع شعور قوي بالمذاقات حتى عصر الأقطاب وهو القرن السابع الهجري، وبصورة تقليدية بحتة فيما بعد ذلك إلى يومنا هذا.

وأما الدور الثالث فقد ساير الدور الثاني في النشأة والإغراق في المصطلحات، وفيه جمع رجاله بين كل ما قاله الصوفية في الدور الأول والثاني من ألفاظ معتدلة سهلة ومن ألفاظ عميقة وبين انتداب بعض الألفاظ الفلسفية؛ لتعمل في الحقل الصوفي الروحي، واتسمت مصطلحات هذا الدور بالمزج والإيغال في الخفاء وتكلف التجريد، والبعد بين المعنى الحسي والمجاز الروحي، وكما انتقلت مصطلحات الدور الثاني كما هي إلى عصر الدراويش بعد القرن السابع وبقيت إلى عصرنا نحن فإنَّ سجِّل المصطلحات الصوفية قد تردد في أروقة الدراويش المتفلسفين بعد القرن السابع أيضًا وما زلنا نسمعه من أفواه بعض المدعين وإن كانوا قلة جدًّا بالنسبة لمجموع الدراويش الذين يقلدون روح ولفظ رجل الدور الثاني.

على أني أقول: إن حجم رجال هذا الدور المشبع ببخار التفلسف قليل ونادر منذ أن نشأ على يد الحلاج في اللاهوت والناسوت والحلول إلى أن جاء إلى السهروردي المقتول حتى ابن عربي في الألفاظ التي رأيناها في المصدر الثالث للمصطلحات الصوفية، وابن الفارض، وجلال الدين الرومي وابن سبعين ونجم

الدين بن إسرائيل وغيرهم إلى محمد بن علي بن وفا من عصر الدراويش.

ولا شك أنه ما دامت أدوار التكوين مختلفة العصور والاتجاهات فإنّه لابد أن ينطبع ذلك على السمات العامة للألفاظ الاصطلاحية ولمشاعر الذين ينطقون بها وهذا يحدونا إلى تفصيل السمات من ناحية الكثرة والشمول والسهولة والغموض والحكم على كل منها.

السمة الأولى: السعة والكثرة

إن أول علامة يلحظها الباحثون هي تلك الكثرة الهائلة من التعابير التي استعملها الصوفية في علمهم بقصد وإرادة، أو في حال غلبتهم ووجدهم بحيث إذا وازنّا بين ما لدى رجال الطريق من ألفاظ وما لدى أي علم من العلوم الأخرى وجدنا التصوف من أوسعها وأكثرها استعمالاً للمصطلحات المختلفة، ولربما لم يكن هناك طريقة علمية أخرى لها ما للتصوف من السعة في الألفاظ المستعملة استعمالاً اصطلاحيًّا.

ويرجع السبب في ذلك إلى الكتاب والسنة اللذين ساقا كثيرًا منها، وإلى اللغة ومرونتها والثروة اللفظية التي تضمها كما بينا، وهذه أسباب عامة.

أما الأسباب الخاصة فتعود إلى قوة الشخصية التي امتاز بها الصوفية، وإلى سعة الأفق العلمي لدى أرباب السلوك، ولعل هذا السبب هو الذي حدا الدكتور زكي مبارك أن يقول: واختلافهم في الألفاظ والتعابير من دلائل الحيوية وقوة الشخصية[1]، كما ترجع تلك الوفرة بصفة رئيسية إلى الحالات النفسية والتجارب الرياضية، التي تقلب فيها السالكون، وإلى الأحوال التي تعرض لها أرباب الأذواق.

---

(١) د/ مبارك: التصوف الإسلامي ج١: ٧٩، وانظر د/ قاسم غني تاريخ التصوف في الإسلام: ٥، ٦.

وقــد ترتــب عليها جميعًا أنهم لا يستقرون كثيرًا على وضع نفسي ثابت، ويــرون أنفسهم أحرارًا من الأشكال والخلق، وأحرارًا من العبارات والكلمات، وبالـتالي فالصوفي طليق يسبح في أجواء الروحية حسبما يَمُنّ عليه ربه، لا يقف عــند لفــظ واحد في مواقف مختلفة ولا يهتم كثيرًا بالتحديدات التقليدية، وإنما ينــتقل بين العبارات مشيرًا إلى سبحاته ومطالعاته، ومتخلصًا من سائر القيود التي تحــد اختياره وانتقاءه للفظ؛ ولهذا وصفت المصطلحات الصوفية بالمرونة والسعة على عكس أي مصطلحات علمية أخرى فقد كانت ذات صبغة ثابتة بالنسبة إلى الزمان والمكان والأشخاص.

السمة الثانية: الشمول

وأعني بهذا الشمول أولاً أن هذه المصطلحات قد صاغها الصوفية من أشكال حســية متعددة ومن عناصر كونية مختلفة، أو من تراكيب معنوية عقلية متنوعة؛ بحيث شملت عناصر النبات والحيوان والطيور والأرض والأفلاك والزمان والمكان والجماد، ومع هذا كلــه فإنها حملت طابعًا روحية صرفًا حتى رق المحسوس عن حســه، وشــف الكثيف عن ماديته، ولطف العقلي عن خيوطه النفسية، وبدت الأكثرية في عذوبة قلبية شفافة.

كما أعني بالشمول من ناحية ثانية أن هذه المصطلحات لما كانت تعبيرًا عن شــعور رقراق متسامٍ وجب أن تكون جامعة لكل ما يدور في النفس من المعاني والمكاشــفات، وأيضًــا لما كانت تعبيرات عن تجربة سلوكية تبتدئ من الإنسان والكــون صاعدة إلى الغيب وإلى الحق وجب أن تكون صادقة على كل جوانب الــتجربة ومراحــلها، ومــن هــنا شملت النفس والأخلاق كأنواع المقامات، وكمصــطلحات التزكية، والتخلية والمكابدة والمحاسبة والمجاهدة والتلاشي والمحو والمحق، كما شملت العاطفة والوجدان كالأنس والشوق، والود، والوجد، والقبض والبسط، والوقت، والخوف، والرجاء، والتقلب والتلون، والاضطراب.

وأيضًا فقد ذكرت ما يدل على علاقة السالك بربه كالاتصال، والجمع، والبقاء، والتحلي، والكشف والإثبات، وعين اليقين، وحق اليقين والشهود، والمحاضرة، والإلهام والتمكين، وكذلك جاء فيها ما يستخدم للتعبير عن علاقة المريد بالشيخ وعلاقة الشيخ بالمريدين، وبهذا كله كان الشمول نتيجة مباشرة للكثرة.

السمة الثالثة: السلاسة وإمكان الفهم

علينا أن نتحلى بشيء من الواقعية ونحن نتأمل هذه الكثرة الشاملة لمصطلحات القوم إذ لا يعقل والحال أنها من السعة والوفرة، ونتيجة خطط سلوكية مرسومة، أو قواعد تربوية محررة، أو أذواق قلبية ممنوحة أن تكون كل التعبيرات الجامعة لهذه الجوانب ذات صبغة واحدة من السهولة فقط؛ ولذا لا ضير أن نقرر الحقيقة كما هي فنقول: إن الأكثرية منها اتسم بقرب الفهم، ودُنُوّ المعنى، والبعد عن الاستهجان، والخلو من الغرابة.

ومرد ذلك إما إلى طبيعة الألفاظ ذاتها باعتبارها سلسة قريبة المأخذ، وإما إلى شعور أصحابها بالحاجة إلى شرحها وتفسيرها، وبيان المشكل منها خصوصًا في المصطلحات ذات اللفظة الصعبة أو التي تبعد المسافة فيها بين المعنى الحقيقي المنقول منه اللفظ وبين المعنى المجازي المنقول إليه، وكأنهم أدركوا على وجه يقيني أن بقاء اللفظ مبهم وغير واضح المراد منه من شأنه أن يوقع الكثير في الحيرة حينما يدرسونه.

وللحيرة في تطبيق الاصطلاح من الأثر على البحث العلمي ما للضباب على الملاحة، بل هي أكثرها خطرًا؛ لأن الناس قلما يحسون بوجودها[1] ومن هنا يلزم على أرباب كل فن أن يقدموا للقارئ تعريفًا بمصطلحات علمهم وتحديدًا لها

(١) د/ تمام حسان: مناهج البحث في اللغة: ٨.

حسبما يؤكد شوخارت[1] وهو الأمر الذي لم يفت على الصوفية، بل عمد أرباب الأقوال ابتداءً من القرن الثالث الهجري إلى شرح ما جاء في عباراتهم.

كما قام المؤلفون مثل أبي نصر السراج في كتابه اللمع، والكلاباذي في التعرف والمكي في قوت القلوب، وسعيد بن أبي الخير في مقاماته، والقشيري في الرسالة، والهجويري في كشف المحجوب بشرح وتحليل مصطلحات القوم.

وقد أفرد الغزالي بعض الرسائل لهذا الغرض كروضة الطالبين ووضع ابن عربي رسالة خاصة في شرح الألفاظ الاصطلاحية، وقلما نجد مؤلفًا صوفيًّا ذا بال إلا وتحدث عن هذه المصطلحات شرحاً وتحليلاً، وكان من نتيجة ذلك كله أن تقبلها العلماء من خارج الطريقة الصوفية، وتغنى بها الشعراء ممن لا يسلكون الطريق كقول أبي محمد بن عبد الله بن القاسم بن المظفر ذي الشعر الرائق على نمط الصوفية.

لمعت نارهم وقد عسس الليـ ـل وملّ الحادي وحار الدليل

فتأملتها وفكري من البيـ ـن عليل ولحظ عيني كليل

ومنها:

جئت كي أصطلي فهل لي إلي نا ركم هذه الغداة سبيل

فأجابت شواهد الحال عنهم كل حد من دونها مغلول

ومنها:

كم أتاهم قوم على غرة منها وراموا أمرًا فعز الوصول

وقفوا شاخصين حتى إذا ما لاح للوصل غرة ومحول

(١) نفسه.

وبــدت رايــة الوفــا بيد **الوجــد** ونــادى أهــل **الحقــائق** حولــوا
أيــن مــن كــان يدعيــنا فهــذا الــيوم فــيه صــبغ **الدعاوى** يحول

ويقول:

منــتهى الحــظ مــا تــزود مــنه الــلحظ والمدركــون ذاك قلــيل
جاءهــا مــن عرفت يبغي اقتباسًا ولــــه **البســط** والمــنى والسئول

وعلــق أحد مشايخ الطريق على هذه القصيدة قائلاً: ما نظم في الطريق مثل هــذه الموصولية[1]. وأنشد أيضًا إبراهيم بن أحمد أبو اليسر الجوزي (٣٥٣هــ) لأبي منصور طاهر:

يــا أخــي يا عديل روحي ونفسي وَصِــفِّي مــن بــين أهلي وجنسي
وحشــتي بالــبعاد منك على حَسَبِ ســروري بالقــرب منك وأنسي[2]

وهكــذا ســرت المصــطلحات الصوفية لرقتها وعذوبتها على ألسن غير الصــوفية، وانتشــرت بين شعراء القرن الرابع، ولولا ما امتازت به من السلاسة والجــزالة، ووضوح المبنى ما دخلت إلى رحاب الشعر خاصة؛ لأنه لا يرد مورده إلا الألفاظ التي تفيض شفافية وتسيل عذوبة، وتقطر جمالاً وإلا المباني التي تجيش بالعاطفة وتمتلئ بالحس الرقيق.

ولا أحب في هذا الصدد أن يفهم البعض أن تعدد الشرح والتفاسير من بعض المشايخ للفظة الواحدة، أو أن خضوع المصطلح الواحد لأذواق الكثيرين، واختلافهم في معــناه يــؤدي إلى الغموض، بالعكس إنَّ تَوارُدَ الشروح على تعبير معين يكسبه خصوبة وسعة في المعنى، وهما من أهم خصائص ومميزات أي لفظ اصطلاحي.

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج٢: ٢٥٣ – ٢٥٤.
(٢) البغدادي تاريخ بغداد ج٦: ١٢.

عــلاوة على أن المشايخ وإن عبر كل منهم عن حالــه في شرح المصطلح فإنــنا نشم من أريج إشاراقم معنى جامعًا يزيل النقاب عن هذا اللفظ المتداول، ومــا أدل على صدق ما نقول من استعمال تلكم التعابير الروحية لدى الشعراء كما بينا آنفًا.

ودعونــا الآن نقــرر: أن هذه الكثرة مع الشمول والسهولة قد دللت على أصــالة علم التصوف، وعلى قوة استقلالــه عن العلوم الأخرى، وتمتعه بالذاتية والاعتــبار الحــر، هــذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الإسلام لا يمنع وضع الألفاظ الاصطلاحية الكثيرة؛ طالما أنها مفهومة وتخدم غرضًا علميًّا صحيحًا، كما أنــه لا يحجر على اللفظ فيقصره عن الامتداد إلى معان متعددة ولا يحتم وجود لفــظ واحد للمعنى الواحد بل يجوز أن يكون للمعنى المعين عدة ألفاظ تعبر عنه وتفيد حقيقته.

فــنرى أن القصــص القرآني تكرر في عدة مناسبات بصيغ وفواصل متنوعة لإبــراز قوة التصوير للتأثير على السامع، وأيضًا فقد وضع القرآن والحديث بإزاء كل فريضة لفظًا اصطلاحيًّا يناسب تلك الفرضية؛ حيث ساقا لفظة أقم وإقامة في جانب الصلاة الآيات: [١١٤، الإسراء: ٧٨، الحج: ٧٨]، ولفظة أتى وإيتاء مع الــزكاة [الــروم: ٣٩، الحج: ٧٨ أيضًا] ولفظ كتب في جانب الصوم [البقرة: ١٨٣] ولفظة أذِّنْ، إزاء فريضة الحج [الحج: ٢٧].

ولا شك أن اللــه يريد منا على وجه الإلزام أن نفعل هذه الأركان الأربعة ولكنه نوَّع في التعابير للمناسبة الجليلة بين اللفظ وأسرار الفريضة فكل سر فرضي لــه لفظ اصطلاحي، وهذا مثال؛ لتعدد المعاني ذات الاشتراك في الوجه مع تعدد المصطلحات.

وقــد يكــون المعنى واحدًا لكن القرآن يحدثنا عنه بعبارات كثيرة ليشير إلى وجــوه المعنى واعتباراته كالآيات التي نــزلت على رسول اللــه فمرة يسميها اللـــه بالكــتاب[الــبقرة: ٢] ومــرة يسميها بالفرقان[الفرقان: ١] وثالثة يسميها بالقرآن[الأنعام: ١٩] ورابعة بالنور[النساء: ١٧٤] وخامسة بالروح[الشورى: ٥٢].

ولــيس هذا فقط بل قد تكون هناك لفظة واحدة تستخدم في عدة أغراض ككــلمة الــنور فإنها تستعمل بمعنى الإيمان المقابل للظلمات بمعنى الكفر [البقرة: ٢٥٧] وبمعــنى نــور اللـــه [النور: ٣٥] وبمعنى الهداية الخاصة [النور: ٤٠]، واستعملت بمعنى الضوء الحقيقي [الأنعام: ١].

وهذا التنويع في الألفاظ مع المعاني يدل على صحة ما ذهب إليه الصوفية في حسن انتقاء المصطلحات واختيارها، وتوجيهها إلى المعاني المتعددة. هذا بالإضافة إلى مــا ذكــرناه مــن أدلــة لكل مصطلح على حدة حينما تحدثنا عن مصادر المصــطلحات، الأمر الذي يجعلنا نؤكد مستريحين على أن علم التصوف من هذا الجانب من أوثق العلوم صلة بالإسلام وروحه.

السمة الرابعة: غموض البعض وبعده

ومع هذا الاتساق والسهولة ومع أن معظمها نبع من الكتاب والسنة نصًا أو مقتضى، أو دل على جوازه تعدد التعابير القرآنية إلا أنه يجب التنبيه على أن بعض المصــطلحات الــتي استحدثت في القرن الثالث و الرابع تشكل مع المنقولة عن الفلسفة تكلفًا في العلم وصعوبة في مادته بما لا يصح التغاضي عنه أو السكوت علــيه؛ لأن مــن طبيعتنا أن نشيد بما يقره الكتاب والسنة ونغض الطرف عما لا يقرانه.

ولو أنه بمكنتنا أن ندافع عن رجال الطريق ممن صعبوا بعض التعابير بحجة أن

بعض ألفاظ القرآن مثل كلمة **كُبَّارا** وبعض ألفاظ الحديث مثل كلمة مخموم القلب قد جهلها الصحابة وسألوا عنها مستفسرين، فلا حرج.

والحال كذلك أن ترد بعض عبارات أو مصطلحات الصوفية تحتاج إلى طول أناة في الفهم، ولا مانع من أن تكون بين سجل علم التصوف؛ طالما أنه لا يستحيل فهمها، وما دام أربابها خففوا مؤنة البحث عن معناها فقاموا بتفسيرها وشرحها.

ونقول بعد ذلك: إن المصطلحات ذات الصبغة الفلسفية لا توجد إلا عند الصوفية الذين مزجوا الحلو بالعلقم ولم تدخل إلى الردهات الروحية العليلة، وأهل المزج قلة إذا قيسوا بأهل الصفو، والحكم على النادر ظلم للأغلبية ، فالأولى أن نعتبر مصطلحات هؤلاء نشازًا عن الألفاظ المنسجمة التي نظمها رجال التصوف السني، ونلوي رءوسنا عن النظر إليها والاهتمام بها.

والحق أنه مع جواز هذا الدفاع وسلامته إلا أننا نرى ألفاظ القرآن بصفة عامة قد اتسمت بالوضوح مع الإعجاز، وطبعت ألفاظ السنة بطابع السهولة والبعد عن الخفاء، وحثت على التيسير كما هو نص القرآن في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ [القمر: ١٧] وأمر الله النبي أن يعلم أن لا يتكلف فقال: ﴿ قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴾ [ص: ٨٦] وروى عبد الله بن مسعود عن رسول الله أنه قال: «**ألا هلك المتنطعون، ألا هلك المتنطعون، ألا هلك المتنطعون**».

لهذه الأدلة كان ينبغي -ومازال الأمر كذلك -على الصوفية وعلى كل مسلم أو مفكر إسلامي أن يراعي الآداب التي سنها الإسلام في الحفاظ على سهولة التعبير، وعدم الإيغال والتشدد في العبارات بغية إيصال النفع وحدوث

الفهم، ولا بأس بنا أن نسوق النص التالي للجاحظ مع طوله لأهميته الشديدة إزاء ما نحن فيه.

يقول: متى شاكل -أبقاك الله- ذلك اللفظ معناه، وأعرب عن فحواه، وكان لتلك الحال وفقًا؛ ولذلك القدر لفقًا، وخرج من سماجة الاستكراه، وسلم من فساد التكلف كان قمينا بحسن الموقع وبانتفاع المستمع، وأجدر أن يمنع جانبه من تناول الطاعنين، ويحمي عرضه من اعتراض العيابين، ولا تزال القلوب به معمورة، والصدور مأهولة.

ومتى كان اللفظ أيضًا كريمًا في نفسه متخيرًا في جنسه، وكان سليمًا من الفضول، بريئًا من التعقيد حبب إلى النفوس واتصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشت إليه الأسماع وارتاحت له القلوب، وخفَّ على ألسن الرواة، وشاع في الآفاق ذكره، وعظم في الناس خطره وصار ذلك مادة للعالم الرئيسي ورياضة للمتعلم الرّيض[1].

ويقول يحيى بن معاذ الرازي الصوفي المتوفى (٢٥٨هـ): إن أحسن شيء كلام صحيح من لسان رجل رقيق[2] وأيضًا فإن الكلام الحسن حسن، وأحسن من الكلام معناه، وأحسن من معناه استعماله، وأحسن من استعماله ثوابه، وأحسن من ثوابه الرضا لمن يعمل به[3].

ولتلكُم الأسباب والعلل المفيدة مع اللفظ الحسن، وللأضرار الناشئة من التعقيد هاجم الفخر الرازي وابن قيم الجوزية التكلف في الدين، والغموض في

(١) الجاحظ: البيان والتبيين ج٢: ٦.

(٢) نفسه.

(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج١٤: ٢٠٩.

الألفاظ الاصطلاحية ودعوا إلى السلاسة والرقة والسهولة وانتقاء اللفظ الواضح؛ لكـي يعم النفع خصوصًا فيما يتصل بالدين[1] وبينا أن المصطلحات الصوفية لا مشاحة فيها ما لم تتضمن مفسدة، أو تحمل صور الاستشباع واستندا في ذلك إلى الآيـة السابقة، وإلى نص لابن مسعود وإلى أقوال الصحابة التي خلت من التشدد والخفاء، ومن الواضح جدًّا أنهما صبًّا هجومهما على بعض المصطلحات الغامضة لا عـلى جميعها، وعلى بعض المتأخرين الذين مزجوا التصوف بالفلسفة لا على المتقدمين الذين أخلصوا دينهم للـه رب العالمين.

(١) الفخـر الرزاي في التفسير ج٧: ١٥٣، ومدارج السالكين ج٣: ٣٠٦، ٤٣٤، ٤٣٦، وانظـر في ذلك أيضًا (البخاري تفسير سورة ص ج٦: ١٥٦ ومسلم ١٣١/٨ وتفسير ابـن كـثير ج٦: ٧٣ وأبي السـعود ج٧ هامش تفسير الرازي ٥١١ وتفسير القرطبي ٥٦٧٥.

المبحث الثاني

أسلوب اللطائف الصوفية

نود الآن أن نلقي بعض الأضواء على اللغة التي عبر بها الصوفية عن أذواقهم ومواجيدهم، وعما يحسون به في عمق نفوسهم، وعما يمكن أن يَعِنَّ لهم من كشوف ومشاهدات فاصلين بين الصيغة التي استعملوها وبين المصطلح، على عكس ما فعله الدكتور قاسم غني والدكتور زكي مبارك اللذان خلطا بينهما، والحق يقال: إن الأسلوب مصطلح بمعنى وغير مصطلح بمعان:

أما أنه مصطلح فلأن اللغة المستعملة في أي علم من العلوم عامة وفي التصوف خاصة لها طابع متميز، وخصائص محددة، كما هو الحال عند رجال القوم؛ حيث يعمدون إلى الرقائق والأسلوب الخفي الصعب ويستخدمون الرموز الاسمية والفعلية والحرفية والعددية للدلالة على معان روحية، ومن هنا فإن الأسلوب لا بد أن يكون بخصائصه المستقلة اصطلاحًا عامًّا في جملته فإذا حكمنا عليه بأنه مصطلح فقد راعينا هذا الجانب ذا الطابع المتميز.

وأما أنه غير المصطلحات فلأن المصطلح كلفظ مفرد لا قيمة له إلا إذا احتوى معنى وعبرت عنه لغة بصيغة ما، وهو لا يؤدي ثماره إلا إذا كان داخل إطار لفظي ذي سمات واضحة بالنسبة لكل علم بمعنى أن الأسلوب يشبه الهيولي السيالة التي تحمل بين ثناياها المصطلحات أو الصور.

وأيضًا فإن دراسة الأسلوب بعيدًا عن الألفاظ الاصطلاحية يجعلنا أقدر على تحديد ألوانه واتجاهاته لا سيما إذا كانت اللغة غير عادية، وألفاظها لا تدل على معانيها دلالة مباشرة، ويكثر فيها استعمال الرمز بكل أشكاله كهذا الذي نجده في الأسلوب الصوفي.

التعبير استجابة حيوية

الكائن الحي يعبر عن إحساسه بما يتناسب مع طبيعته ومع المؤثرات الخارجية من حوله، وهذا التعبير يختلف من كائن إلى كائن، والإنسان من أرقى الكائنات التي تستطيع التعبير عن انفعالاتها بأنواع شتى.

منها اللاإرادي أو الفطري أو الطبعي، وهو شامل لجميع الأصوات والحركات غير المقصودة، والمصاحبة لمختلف الانفعالات السارة والأليمة كالصراخ والبكاء، وتفتح الأسارير، وانقباضها، وغيرها من الأمور التي تعبر عن قيام حالة وجدانية خاصة بالشخص الصادرة عنه[(١)] والتي نشأت من مؤثرات حسية أو شعورية أو تذكارية.

ومنها ما هو إرادي وضعي، وفيه يعمد الإنسان إلى إصدار إشارة أو صوت أو لفظ ليعبر به عن مكنون نفسه وعن المعاني التي تجول في خاطره حبًا في التنفيس أو رغبة في إيقاف الغير على ما عنده[(٢)].

وقد اصطلح على تسمية الأصوات المركبة باللغة ويعرفونها بأنها حلوث الموضوعات اللغوية ليعبر بها عما في الضمير، وهي أفيد من الإشارة والمثال وأيسر، وهي الألفاظ الدالة على المعاني[(٣)].

ومعنى الوضع المذكور في التعريف هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى[(٤)] المراد، ولا يقصد ابن السبكي والإمام الرازي من تلك الدلالة إلى الوضعية الحاملة على

(١) د/ علي عبد الواحد: نشأة اللغة عند الإنسان والطفل: ١٣٠٧.

(٢) نفسه.

(٣) السبكي: جامع الجوامع، وشرحه للجلال المحلي وحاشية البناني على شرح الجلال ج١: ١٤٠ - ١٤٨.

(٤) نفس المراجع السابقة.

المعنى، أو الكافية لتوضيحه دون المطابقية، أو الذاتية أو المناسبية الرامية إلى تناسب اللفظ مع المعنى؛ لأنه لو كانت ذاتية ما اختلفت الألفاظ باختلاف الأمم، ولا اهتدى كل إنسان إلى كل لغة، وهذا بَيِّن البطلان، أما المعنى الموضوع له اللفظ فيرى والد ابن السبكي أنه معنى من حيث هو بلا تقييد بكونه ذهنيًّا أو في الخارج، على حين يشترط صاحب جامع الجوامع أن يكون في الخارج، ويحدده الرازي بكونه ذهنيًّا، والحق مع والد ابن السبكي؛ لأن الألفاظ اللغوية وضعت أصلاً لتدل على المعاني الكامنة في رءوسنا أو التي تطرأ من حولنا بشرط أن يكون المعنى قد استدعى لفظًا في كل من الحالتين بحيث يصح أن نقول: ليس لكل معنى لفظ بل كل معنى محتاج إلى اللفظ[1].

وهذه الألفاظ اللغوية الدالة على المعاني يذهب الأشاعرة إلى أنها توقيفية ويتجه المعتزلة إلى أنها اصطلاحية والتوقيف هنا ينصرف إلى ما وقفنا عليه وما نقل لنا فقط، والاصطلاح يعني عدم قصر اللغة على المأثور فحسب بل يجوز الوضع اللفظي للمعنى كلما عنت الحاجة أمام الناطقين بالعربية مثلاً في كل زمان.

وفي رأيي أن الخلاف بينهما لفظي لا حقيقي لاتفاقهما على جواز إدخال ألفاظ غير عربية، وعلى جواز التسمية للأشياء التي تحتاج إلى علم، ولكنهما مع هذا يقررون أن اللفظ الأجنبي معروف على أنه دخيل وبالتالي لم يذب بين الألفاظ العربية ذوبانًا يفقده مصدره الوارد منه، والأسماء المستحدثة لا بد أن تكون خاضعة لقواعد اللغة العربية.

ومن هذا الاتفاق جاز لنا أن نقرر أن الاختلاف ليس حقيقيًّا وإنما هو لفظي فقد؛ لأن الأشاعرة نظروا إلى أصول اللغة وكونها حكمًا على كل من يجدُّ والمعتزلة نظروا إلى الفروع وما يدخل من مستحدثات فحكموا بأنها اصطلاحية

---

(١) نفس المراجع السابقة.

لكونها تسمح بالاشتقاق والإدخال، فلما اتفقوا على أن قواعد اللغة وأصولها حاكمة على كل المشتقات ومحددة للدخيل كان هذا المعنى جامعًا للفرقتين.

ولما اختلفوا في النظر إلى الموضوعات والمدخولات فقال الأشاعرة هي مردودة إلى أصولها فالعبرة بالأصل وقال المعتزلة إنها اصطلاح، كان الخلاف بهذه الحالة مجرد خلاف لفظي للاتفاق على الأصل.

والتعبير عن وجدان الإنسان بالألفاظ شامل للحسي والمعنوي بخلاف الإشارة والمثال فلا بد أن يكونا حسيين، كما أن الألفاظ شاملة للحقيقة اللغوية، وللمجاز الشرعي والعرفي.

صور التعبير عند القوم

إن الناظر في عبارات المشايخ والمؤلفات التي قام بوضعها بعضهم، وما خلفوه لنا من أشعار يدرك من أول وهلة أن الصوفية قد تطرقوا إلى كل أنواع التعبير سواء أكان فطريًا لا إراديًا أم كان إراديًا باللفظ الحقيقي أو بالمجاز أو بالمثل والإشارة والرمز، ونستطيع بسهولة أن نتبين صورًا ثلاثة أو طرقًا ثلاثة لرجال الطريق في التعبير عما يذوقون:

الصورة الأولى: عجز اللفظ عن الدلالة على الذوق

الذي يتضح أمامنا أن لطلاب الحقائق أحوالاً تؤثر على مشاعرهم وتستولي على إحساسهم، وكل حال يطبع صاحبه بطابع وجداني يتناسب قوة وضعفًا ورقة ولطفًا مع درجة الحال ولطافته؛ ولذا فإنه عندما يكون الصوفي غارقًا في عنفوان وجده، أو سكرات حبه، أو جذبات شهوده واصطلام مكاشفاته فأكثر ما يصير في حالة الغلبة أو المحق.

وإذا غلبت عليه الواردات فقد لا يستطيع معها انتقاء اللفظ، ولا يتخير

العبارة أو الإشارة؛ لأن هذا العبد قد استولى عليه كشفه، وجمعه قربه، وأصبحت كل قواه مركزة في الوارد الذي طرقها والذي أطاش بذاتها، وأفقدها وسيلة للتعبير التقليدية، وفي ذلك يقول أبو العباس بن عطاء الآدمي.

إذا ما وجود الناس فات علومهم فعلمي لوجدي صاحب وقرين[1]

أي إن الوجود شيء وطريقة تحصيل العلم شيء آخر، والوجود الذاتي يباين قوى تحصيل العلم مباينة ليست من كل الوجوه، وبمقتضى هذا التفاوت بين الوجود والمعلومات ينفصل الشعور عن موضوع الإدراك انفصالاً يحقق للعالم الشعور بعلمه والتعبير عنه، وهذا في حالة الإنسان العادي والإدراك التقليدي، أما في حالة الوجد فالوجود والشعور والعلم والموضوع شيء واحد، والكل حالة واحدة سيطر عليها بارق الكشف وَوَحَّدهَا خاطر الحق، وفيها تعجز قوة التعبير عن تدبيج اللفظ والعبارة الحقيقية أو المجازية.

وبالتالي فإن الصوفي هنا إما أن يعبر عما يدور في أعماقه تعبيرًا لا إراديًّا كالاضطراب والغشية والهيام والبكاء والصراخ المقصود على مجرد الصوت المزعج، وإما أن يصمت لا يستطيع تعبيرًا ونحسبه في الظاهر جامدًا، وهو يمر ويتغير في الباطن مر السحاب على حد تعبير بعضهم، وإذا ما عادوا من غيبتهم وفاقوا من وجدهم أخبرونا أن التعبير عن هذه الدرجات والمقامات كما هو حقه غير ممكن؛ لأن العبارات إنما وضعت للمعاني التي وصل إليها فهم أهل اللغات، وأما المعاني التي لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته فضلاً عن بدنه فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ فضلاً عن أن يعبر عنها بألفاظ[2].

وقد بين لنا عبد الله بن محمد الخراز وأبو محمد المرتعش النيسابوري، وأبو

---

(١) طبقات السلمي: ٦٣.

(٢) حاجي خليفة: كشف الظنون ج١: ٢٨٩.

علي الروزباري الأسباب التي من أجلها استعصت المعاني الصوفية على اللفظ والإشارة، فأرجعوها إلى رقة اللطائف ودقتها، وجعل أولهم العبارة للعلماء، والإشارة للحكماء واللطائف للشيوخ والسادة، وهي فوق كل لفظ ومثال وإشارة، بينما يرى الثالث سببًا آخر أن اللفظ والإشارة لا يخلوان من العلل، والعلل بعيدة عن عين الحقائق وأيضًا فإن أي تعبير مكشوف والمعاني مستورة، لذا لا بد من الكتمان، وأن ننشد مع النيسابوري:

سري وسرك لم يعلم به أحد   إلا الجليل ولم ينطق به نطق[1]

وأن نوقن مع السهروردي أن المواهب الربانية والمنح الحقانية استعصت بكنهها على الإشارة، وطفحت على العبارة، وتمادت الأرواح بدلالة التشاءم والائتلاف، وكرعت حقائقها من بحر الألطاف[2] وفوق هذا فإن أي إشارة أو عبارة يستجلبها السالك بعد مرور الحال، أو تغيره لا تَمثّل تلك الشعورية التي كان عليها هذا الصوفي ما دام حاله في تغير واضطراب مستمر، أو ما دام العرض لا يبقى على حالة واحدة في زمانين أو ما دام شعوره كنهر متدفق تختلف القطرة السابقة عن اللاحقة، فإن أي تعبير إذا لم يأت في نفس الحال فهو لا يصوره تصويرًا صحيحًا، ولا يقترب من معناه اقترابًا يفيدنا في الوقوف على الحالة النفسية التي كان عليها الصوفي آنذاك.

وسبق أن أشرنا إلى قوله ﷺ حينما خرج يومًا على أصحابه **لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيرًا** ولم يفصح لهم الرسول عن مدى العلم الذي يعلمه والذي يورث البكاء الكثير ولو كان من العلوم التي يجب تبليغها لبلّغها، وجاء في خبر آخر أنه قال لأنس «**اكتم علي سري**»، وحاولت أم أنس معرفته

(١) السلمي: الطبقات: ٦٩، ٨٧، ٨٦، ١٢٢.

(٢) عوارف المعارف: ٤٤.

فلم يقبل الابن أن يخبر أمّه وفاءً بعهد رسول الله.

وعلّم النبي صلوات الله عليه كلاً من حذيفة وعَلِيّ من علوم الأسرار، وأمرهم أن يكتموه وأن يصونوه، وفي هذا ما يدل على جواز كتمان علوم الأسرار إذا كانت لا تتصل بالتشريع ولا بالعلوم التي تتطلب عملاً، وتقتضي استجابة تطبيقية.

وعلاوة على ذلك فإن العبد إذا عجز عن التعبير عما يدور في نفسه، أو دقت عليه المسألة فإن أحدًا لا يلومنه على الإسرار خاصة إذا لم تكن هذه الخواطر من العلوم التي أمر العلماء بإظهارها.

الصورة الثانية: العبارة الإرادية وخصائصها

إذا قلنا في الصورة الأولى:

إن الصوفية كانوا في وضع نفسي لا يقدرون معه على التعبير الإرادي لغلبة الحال أو لكونهم في حال التلوين فإننا نراهم هنا وفي هذه الصورة أكثر تثبتًا وتمكينًا؛ ولذا فهم يعبرون عن أحوالهم تعبيرًا إراديًّا مقصودًا ومحددًا له غايته، وقد ابتكروا لأنفسهم أسلوبًا علميًّا في التأليف أودعوه بطون مصنفاتهم، ومنه ومن عبارات الشيوخ تكونت الثروة الحقيقية التي خلفها هؤلاء الصوفية، والتي مازلنا نشم نسمات أرواحهم وأذواقهم من بين رياضها وأزهارها.

ولا يخفى على كل ذي لب أن هذه الصور التعبيرية المرادة إنما صدرت من أصحابها لكونهم أرسخ قدمًا من غيرهم في فهم أذواق هذا العلم؛ ولأنهم استشعروا الحاجة الماسة في أن يبرزوا علمهم، وأن يظهروا أحوالهم في صورة تدوينية ليتذوقها من بعدهم، وليقف على حقائقهم من يبتغي ذلك.

كما لا يخفى كذلك أن صياغة العبارات الإرادية الدالة على المعاني الروحية عمل من صميم النشاط العقلي الذي يقوم به للترجمة عما دار في القلب، وعما ذاقته الروح.

ويمكن أن نطلق على التصوف إزاء هذه الصورة التعبيرية التي يقصد فيها المؤلف أو القائل الصوفي من وراء بسط العبارة أن يُحسِنَ فهم العلم، ويَعْذُب عند السامع معناه أنه علم نظري من هذه الناحية لاحتياجه إلى الإدراك والنظر اللذين يقومان بانتقاء العبارة وترتيبها على وجه مقبول وحسن.

وقبل أن نتحدث عن خصائص هذه الصورة التعبيرية نود أن نلقي نظرة على الحياة الأدبية العامة وزمانها ومكانها، فنرى أنه في النصف الثاني من القرن الثاني وفي البصرة على وجه خاص بدأت الأساليب البدوية الخشنة تفسح المجال للعبارات اللينة؛ نظرًا للامتزاج الذي حدث بين الشعوب المختلفة في الثقافة تحت لواء الدولة الإسلامية الناشئة، ومال الأدباء والشعراء إلى تقديم المعاني الرقيقة والعبارات والأخيلة الجميلة، ونبع في الناس حُبٌّ إلى الطرائف المستحدثة، وتقرير للَّفظ الحسن، وللصور البديعية التي تخالف المألوف، وكثر التصرف وانتشر التشبيه الجيد؛ حتى جيء بمعان ما خطرت على بال جاهلي ولا مخضرم[1].

وشملت الأساليب ما جَدّ في المجتمع من نواحٍ متنوعة ومختلفة، وكانت البصرة مسرحًا لهذه النهضة الأدبية كما هي مكان للتطور الصوفي، ففيها نشأ بشار: بن برد المتوفى (١٦٨هـ)، وأبو نواس المتوفى (١٩٥هـ)، وهما من عمد تطوير الأدب، ومن الذين عمدوا إلى اللطائف والإشارات والأخيلة والمحسنات؛ حتى قيل لبشار بم فقت أهل عصرك؟ قال: لأني لم أقبل كل ما تورده عَلَيّ قريحتي، ويناجيني به طبعي ويبعث به فكري، بل نظرت إلى مغارس الفطن ومعادن

(١) آدم متز: الحضارة العربية ج١: ٣٣٢ - ٣٣٣، ٣٥٧ - ٣٥٨، ٣٥٩ - ٣٧٣، ٣٦١.

الحقائق ولطائف التشبيهات فسرت إليها بفكر جيد وغريزة قوية، فأحكمت سبرها، وانتقيت حرها، وكشفت عن حقائقها واحترزت عن متكلفها[١].

وعلى هذا النحو سار أدباء وشعراء القرنين الثالث والرابع، وأما عن طبيعة هذه الحياة الأدبية فقد اهتم رجالها باستخراج أعمق ما في بطن الأشياء من أسرار، وبالكشف عن أدق حكمها سواء منها ما يتصل بنفس الإنسان وذاته أم ما يتصل بما حوله، وتعشق أرباب العقول والعواطف وصف الأشياء جميعها وصفًا دقيقًا خاصةً ما يتصل بالأخلاق وبيان محمودها ومرذولها[٢].

وتمثلت مظاهر هذا النشاط العقلي والعاطفي في المقالة والعبارة والقصيدة. كما أود أن أقول أنه في نفس القرنين الثالث والرابع بدأت الترجمة، وانتشرت المصطلحات والأساليب الفلسفية وذاعت وكان لكل هذا أثره على الأساليب الصوفية التي نُعَنى الآن بالحديث عن طبيعتها وخصائصها.

وبالنظر في هذا الجو العام الذي ساد بداية تطور التصوف وما فيه من جمال العبارة، ورقة الأسلوب، وفيما قاله بشار هو يعلل جودة إنتاجه خاصة ما يتعلق بكلمات الحقائق واللطائف والكشف، وفي المكان الذي نبع منه التسامي الأدبي، والرقي التعبيري، وفيما جاء على لسان الصوفية من عبارات أدبية ذات صبغة روحية نجد أن أقوال المشايخ في كثير من الأحيان كانت تأخذ اللب وتبهر السامع؛ لحسنها ودقتها، وكم من العبارات رقت وشفت لفظًا ومعنى؛ حتى بدت آية من آيات الإتقان والإبداع.

كما أن لغة التأليف وفَّتْ بمقصودها من غير تعقيد ولا خلط ولا تكلف،

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

هـذا إذا استثنينا بعض الغموض والتأثر بالأسلوب الفلسفي لدى الحلاج وعند الغزالي في بعض كتبه كالمشكاة والرسالة اللدنية، وعند السهروردي المقتول، ومن جاء بعد ذلك كابن عربي ومحمد بن علي الوفائي.

وليس بمستبعد أن يكون زهاد البصرة وخاصة الحسن البصري الذي امتاز بجمال الأسلوب والعبارة، وباكورة المتصوفة هناك، وما أحدثوه من مقالات لينة ورقيقة، واستعمالات رفيعة نمت عن رقة المشاعر والحس هم الذين هيَّئوا الجو الأدبي للانتقال من القديم إلى الجديد، وهم الذين حلقت أرواحهم في أجواء البصرة فعادت بنسائم الأساليب ولطيف العبارات وحسن المعنى، ونبل الغاية.

وانعكس ذلك على الشعراء كبشار وأبي نواس، ولقد اعترف بهذه الحقيقة فيليب حتى فقال: والحق أن أعلى ما ارتفع إليه الشعر والنثر في الإسلام سواء في ذلك اللغة العربية واللغة الفارسية واللغة التركية، في الأجواء الروحية كان على أجنحة الصوفية(١).

نضيف إلى ذلك امتزاج الثقافات المتباينة وقوة دفعها، وإنما كان للتصوف دور كبير في تطوير الأساليب وترقيق الحياة الأدبية؛ لأن هذا التقدم إنما يحدث عندما تجيش العاطفة، ويسمو الخيال، ويلطف اللفظ وتجمل المحسنات، وهذا كله يمكن أن يتحقق في ظل التسامي الروحي والنقاء القلبي، والصفاء النفسي الذي عمد إليه الصوفية من وراء سلوكهم ومجاهداتهم وعباداتهم، بل إن شفافية الأسلوب تصحب التصفية عند الصوفية أكثر منها عند تأمل الشعراء.

وأيضًا لا ريب في أن الخيال مع الحب الروحي أسمى منه مع الحُب الحسي، وأن رقة اللفظ عند ذوق المعاني الروحية الأعمق تجردًا أشف منها عند المعاني

(١) حتى: الإسلام منهج حياة: ١٤٠.

العقلية، وتأمل الجمال الإلهي يعود على صاحبه بثمار أعذب من تلك التي يأتي بها الجمال الحسي، تلكم الاعتبارات التي تجعل الحركة الروحية عاملاً فعّالاً وقويًّا في دفـــع الحياة الأدبية الخاصة والراقية والرفيعة على عكس ما يقولـــه آدم متز الذي اتهـــم أدب الصوفية وأسلوبهم بالشعبية، وقرر أنهم أثروا في الأوساط الجماهيرية أكثر مما أثروا في الأوساط الأدبية الخاصة، والرد عندنا من وجهين:

أولهمـــا وأبســـطهما أن التصوف بلغته ولطائفه هو علم الخاصة بل وخاصة الخاصة، وإشاراته وألغازه وعباراته تدق على كثير من الأفهام ويقف الناقد أمامها طويلاً.

وثانيهما أن آدم متز لم يتحر الدقة في الزمن الذي حكم عليه بحكمه السابق، إذ إن رأيـــه ذاك لا يصـــور الحياة الصوفية ولا الأسلوب الصوفي طوال القرنين الثالـــث والرابع وما بعدهما إنما يمكن أن يصور أسلوب الدراويش في أيامنا هذه وابتداءً من عصر الانحطاط الأدبي.

هذا ما كان عن خصائص الأسلوب واللغة التي استعملها الصوفية للتعبير عن أحوالهـــم، أمـــا فنون هذه اللغات والموضوعات التي تناولها رجال القوم فإنه قد صـــورت الحياة النفسية تصويرًا بارعًا دقيقًا، وتحدثت عن أمراض القلب وعللـــه وحجـــبه، وجالت في ميادين التوحيد والواحدية والأحدية والتفريد، ونقلت إلينا كثيرًا من المكاشفات والمطالعات، ورسمت الطريق للسالكين وبين وِهَادَه ونجاده، وأفاضـــت في أســـرار التنـــزيل ومعاني السنة، وكشفت عن الكثير مما يدور في المجتمع كشفًا يتسم بروح النقد والمصارحة والوضوح والرغبة في الاصطلاح.

وأشـــاد أدبـــاء الصوفية بالأبطال المجاهدين في ميدان العدو والنفس، وبأهل الشجاعة والحماسة والفتوة من الجنود العاملين في ساحة القتال وساحات الطاعة

والعبادة والانتصار على النفس والشيطان.

وأمـــا طبيعة علاج هذه المسائل فقد امتازت عند الصوفية بالتحقيق والتدقيق والنظر إلى البواطن، والقصد إلى الغاية في الأمور الدينية والنفسية التي عالجوها[(١)] كما يقول الدكتور عزام.

ولا يخفى علينا أن جمال الأسلوب، وحسن انتقاء اللفظ، وجودة التعبير أمور دعـــت إليها السنة، وهي داخلة في القول الخيّر الذي حث عليه الرسول صلوات اللـــه عليه، وكان النبي يتخير اللفظ جمالاً وتناسبًا وينطق به مرتبًا بحيث: لو عده العادون لأحصوه.

والأســـلوب الواضـــح والرقيق يدخل تحت الحث على الدعوة ﴿ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ﴾ [النحل: ١٢٥] وتحـــت قولـــه سبحانه: ﴿ وَقُل لَّهُمْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا ﴾ [النساء: ٦٣].

وبالاستدلال الوجيز نرى أن الإسلام أمر بالتفكر والتأمل، ثم دعا إلى تحسين اللفظ وتجميله، وإلى حسن إلقائه كما هو وارد كلـــه في باب أدب الحديث مع السنة، ومن ينظر في أقوال العرب قبل الإسلام وأقوالهم بعده يدرك الفرق الكبير في اللفظ والصيغة، والمعنى، وذلك لتأثير الأسلوب القرآني وجوامع الكلم للنبي في ترقـيق اللفظ والتسامي بالمعنى عند الصحابة، وللصفاء النفسي والارتقاء الروحي الذي صاروا إليه.

وأيضًا فإن التعبير في مثل هذه الحالات يكون في حالة الاطمئنان والتمكين، ويقصـــد بـــه تفهيم السامع لأمور تتصل بنفعه، وتعود عليه بالخير علمًا وعملاً،

---

(١) عزام: التصوف وفريد الدين العطار: ٦٧.

وغالـــبًا مـــا يتصل بالعلم الظاهر، وبالأسرار التي يحتاجها المسلم، ومن هنا فإن الرســـول قد عبر عن أشد حالات الوحي رقة وسموًا، وهذا الطريق هو المتبع عند الأنبياء والعلماء والأولياء والمتمكنين.

الصورة الثالثة: التعبير الإشاري الإرادي

وهناك تعبير إرادي آخر يسمى بالرمز أو الإشارة، وهما في اللغة بمعنى الإيماء إلى المعنى بدل التصريح به، ولا يستعمل كل منهما إلا حسيًّا أي بلفظ محسوس، ويتعدى بإلى فيما نحن بصدده، وبعلى بمعنى أمره وبين لـــه وجه المصلحة ودلـــه عـــلى الصواب، ونقول: رَمُز أي ثَقُل، وناقة تَرمُز أي لا تكاد تمشي من ثقلها، ورجـــل يَرمُـــز أي لا يكاد يبين لفرط تكتمه وإسراره، ونقول: رَمَز بمعنى أشار وأومأ عندما يكون الرمز سهلاً[1].

والرمز في الاصطلاح هو معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله[2] ويقول ابن عربي: الرمز واللغز هو الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله[3]، فهناك علم الظاهر، ولغته ما تدل عليه بصورة مباشرة، ومدلول اللفظ ما تـــبادر إلى الذهن من ظاهره، وهناك علم الباطن، وكثيرًا ما نستخدم فيه الرموز الـــتي تومـــئ إلى المعـــنى وتحتاج إلى جهد لإدراك العلاقة بين الرمز والمراد منه، والإشـــارة إمـــا أن تـــرد على اللسان في حال الغلبة، وإما أن ترد بصور إرادية مقصودة عندما تبقى في الصوفي بقية يستطيع معها اختيار اللفظ حسبما يشاء.

---

(١) سعيد الحوزي: أقرب الموارد ج١: ٦٠، ٣١، الرازي: مختار الصحاح: ١٢٦، ١٥٨.

(٢) اللمع: ٤١٤.

(٣) ابن عربي: الفتوحات ج١: ٢٢٥.

أسلوب استخدام الرمز

أولاً: لطافة المعنى: عندما يكون المعنى واضحًا وقريبًا من متناول العقول يسهل التعبير عنه بلفظ مطابق له، وأما إذا ثقل المعنى وغاص في التجريد، وبلغ الغاية في اللطافة وأثر على الشعور الإنساني؛ حتى أصبح من يحس بهذا الشعور لا يستطيع إبراز المعنى طبقًا للحالة التي عَنّت له في داخله، وصار يبحث في مقولات عقله وعباراته فلا يجد اللفظ المناسب والموضوع له لغة، أو تكون هناك فكرة يريد أن يخلصها من متشابهاتها عندئذ يلجأ الصوفي إلى الرمز الحسي الذي يبرز الحقيقة الداخلية أو الروحية بصورة ما، وعلى وجه مجازي أو اتفاقي.

أي إن المعاني كلما كانت أعمق في التجريد، وأدخل في الروحية كانت أقرب إلى الأساليب الإشارية منها إلى العبارات المطابقية، وذلك لتعذر العبارة وعدم إسعافها لصاحب الوجدان المفعم بالمعنى الرقيق.

ومن هنا يقول ذو النون المصري: إياك أن تكون بالمعرفة مُدّعيًا، أو تكون بالزهد محترفًا أو تكون بالعبارة متعلقًا[1] ويفسر عمرو بن عثمان المكي عدم التعلق بالعبارة بكون الوجد أخفى على العبارة؛ ولأنه سر الله تعالى عند المؤمنين الموقنين[2]، ورأى جعفر الخلدي الجنيد في منامه فقال له: أليس كلام الأنبياء إشارات عن مشاهدات؟ فتبسم وقال: كلام الأنبياء نبأ عن حضور، وكلام الصديقين إشارات عن مشاهدات[3].

وما أفهمه من تلك العبارة أن الصوفية كانوا يحسون بالورطة من جراء التعبير الإشاري، وكيف تكون مرتبتهم، أو كيف يصح منهم هذا الاستعمال والحال أن

---

(١) السلمي: الطبقات: ١٠، ٤٧.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه: ٣٧.

الأنبياء أسمى وأرق حالاً ومع ذلك فهم يتحدثون بالعبارات، ويستخدمون الألفاظ، ونادرًا ما تأتي على ألسنتهم الإشارات اللهم إلا على سبيل التفهيم.

وردًا على هذا التساؤل جاءت عبارة الجنيد في الرؤيا تدل على أن حال الأنبياء أثبت وأقوى؛ ولذا لم يتيهوا أو يتحيروا بل ظلوا في صحو كامل وحضور متثبت، الأمر الذي جعلهم يتكلمون عن علوم النبوة بأنباء وألفاظ، على حين أن الصديقين في مشاهداهم: منهم من طاش وتحير، ومنهم من سكر، ومنهم من لم تسعفه مداركه لانتقاء الألفاظ الدالة على الرقائق فرمز وأشار، وهذا يؤدي إلى القطع بأن الأسرار والمعاني الروحية مهما بلغت من السمو فإذا وجدت الشخصية القوية صحبة اليقين المطمئن استطاعت أن تثبت أمام بريق المكاشفات، وأن تصوغ لها من العبارات ما يناسبها كحال الأنبياء وعصمتهم، وإن انتاب الضعف بعض من ذاق هذه المطالعات تحير وثقل عليه الحال فألغز واستعار.

وهذا يفسر لنا كيف أن كبار رجال الطريق من الشيوخ والأقطاب كانو أقل استعمالاً للرمزية من غيرهم، ولربما كان المكثرون من الألغاز الحسية هم أقل رسوخًا من مبرزي المقلين مما جعل بعض الشراح يتهمون المسرفين في الرمزية بالضعف الروحي وبالحسية والحب الجنسي، فليست الرمزية دلالة القوة الروحية، وليست العبارة دلالة الضعف في المنزلة السلوكية بل العكس هو الصحيح كما قلنا مهما بولغ في جمال الرمزية، وحسن التشبيه والاستعارة.

وإذا قلنا: إن العملية الرمزية تكثر عندما تهجم المشاهدات، وتَعِنُّ مكاشفات الأسرار لعبد لم يصل بعد إلى درجة التثبت الكاملة فإن هذه العملية تكثر أيضًا في كل علم له صبغة تجردية كالشعر والفن بجانب الدين والتصوف؛ لأن تلك هي المجالات التي تختلج فيها بالنفس أفكار ومشاعر يتعذر تعريفها بالحد العلمي الرياضي الحاسم، فيلجأ صاحبها إذا أراد التعبير عنها إلى تصويرها في مجسدات مما

تألفه العين والأذن وغيرها من الحواس(١).

ولنا أن نتساءل أيضًا ما قيمة التعبير الرمزي في هذه الميادين أيكون جميلاً عن العبارة مفيدًا عنها، أم العكس؟ وإذا كانت المعاني رقيقة خفية فهل ندل عليها بما يزيدها بعدًا عن الأذهان أو بما يقربها؟

وللإجابة على هذا فلابد أن نعلم أن الإشارة إنما قصد بها محاولة تقريب المعنى المتعذر إدراكه والذي هو فوق المدارك التقليدية، فهي تعبير يلزم ضرورة وجوده، إذ لولاه لانعدم التعبير أصلاً، وهي المرتبة التي تلي العدم مباشرة، والعبارة هي المرتبة القصوى في التفهيم، والتوضيح والدالة على المراد.

ثانيا: الغيرة على الأسرار

ويتفق جمع من الصوفية منهم ابن عطاء الآدمي، والقشيري، والغزالي، وابن عربي على أن من أسباب استعمال الرمز هو الغيرة على علوم الحقائق والستر عليها دون رجال الظاهر ؛ حتى لا يقعوا في علماء الطريق خوفًا من الزلل وإنكار ما يجهلون، ولما قال أحد المتكلمين لأبي العباس بن عطاء: إنكم اشتققتم ألفاظًا أغربتم بها على السامعين، وما هي إلا ستر لِعُوَّار المذهب، قال الآدمي:

ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه، ولعزته علينا كيلا يشربها غير طائفتنا، وأنشد:

أحسن ما أظهره ونظهره ... بادئ حق للقلوب نشعره
يخبر عني وعنه أخبره ... أكسو من رونقه ما يستره

---

(١) د/ زكي نجيب محمود: الكتاب التذكاري لابن عربي الفصل الثالث: ٦٩ وقد نقل ذلك من عبارة ابن عربي في حديثه عن طبيعة علوم الأسرار وأنها لا يعبر عنها إلا بضرب الأمثلة وبالمخاطبات الشعرية، الفتوحات ج١: ٤٠.

عن جاهلٍ لا يستطيع ينشره ... يفسد معناه إذا ما يعبره
فلا يطيق اللفظ بل لا يشعره ... ثم يوالي غيره فيخبره
فيظهر الجهل وتبدو زمره ... ويدرس العلم ويعفو أثره(١)

ويحبذ القشيري والغزالي فكرة ستر المعاني عن وجه الأشرار، وكشفها لأربابها من الأخيار عن طريق الإشارة والرمز الدالين على اللوامع واللوائح؛ لأنه ليس الظلم في كف العلم عن أهله بأقل منه في بثه إلى غير أهله(٢).

ويكشف لنا ابن عربي عن المناسبة بين علوم الأسرار وبين استخدام الرموز، ويبين أن السبب الذي حدا بالصوفية إلى استعمال الرمز بصورة أكثر هو الخلاف الذي دب بين علماء الرسوم وبين علماء الحقائق، فمن أجله عدل أصحابنا إلى الإشارات، كما عدلت مريم عليها السلام من أجل أهل الإفك والإلحاد إلى الإشارة، وإنما سموا ما يرونه إشارات ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك(٣) لكونه لا ينكر هذه الإشارات المستعملة لغويًّا، ومع جواز هذا الاستعمال الرمزي أمام الصوفية وغيرهم إلا أن البعض اشترط ألا تدون الرموز في بطون الكتب مبالغة في الستر على غير معاصريهم(٤).

ثالثا: اختلاف الأحوال

إذا كان السبب الأول يتصل بطبيعة العلوم ذاتها، وكونها مما يليق بالرمز والسبب الثاني يرتبط بالخلاف الناشب بين رجال الظاهر رجال الباطن، وبالخوف من هجوم وتربص الأولين على الآخرين، فإن السبب الثالث وثيق الصلة بطبيعة

---

(١) الكلاباذي: التعرف: ٩٧.
(٢) القشيري: الرسالة ج١: ١٨٧، الغزالي: في مشكاة الأنوار: ٥، والرسالة الوعظية: ٥٩.
(٣) ابن عربي: الفتوحات ج١: ٣٦٤.
(٤) عين العلم وزين الحلم ج١: ١٥، ١٦، والسايح: بغية المستفيد: ١٣.

الحالة الذي يوصف به رجل الطريق، وكونه يتغير من فرد إلى فرد ولكل مقام بدء ونهاية، وبينهما أحوال متفاوته، ولكل مقام علم، ولكل حالة إشارة، ومع كل مقام إثبات ونفي، وليس كل ما نفي في مقام كان منفيًّا فيما قبله، ولا كل ما أثبت فيه كان مثبتًا فيما دونه.

وذلك كقول رسول الله ﷺ: «**لا إيمان لمن لا أمانة له**» فالمنفي هنا إيمان من لا أمانة له لا إيمان التصديق والعقد، فما نُفِيَ في هذا المقام غير منفي في مقام إيمان الصدق، أو إيمان الرضا مثلاً؛ ونظرًا لأن الصحابة يفهمون هذا التغير، وأن رسول الله مشرف على أحوالهم؛ لذا صرح بالعبارة نافيًا في مكان، ومثبتًا في آخر، بخلاف غير الصحابة كالصوفية فإنه إذا قال أحدهم قولاً يثبت مقامًا هو مثبت عنده، ولم يطلع على الآخرين ولم يشرف عليه جاز أن يكون ما أثْبَتَهُ ينفيه آخر في نفس المقام لكونه غير ثابت في لسان العلم عنده خاصة، إما لأنه لم يرد هذا المقام أصلاً وإما لأنه لم يذق الأحوال الناشئة عنه فلما كان الأمر كذلك اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ في علومها تعارفوا بينهم ورمزوا بها فأدركه صاحبه وخفي على السامع الذي لم يحل مقامه، فإما أن يحسن ظنه بالقائل فيقبله ويرجع إلى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنه أو يسيء ظنه به فيهوس قائله وينسبه إلى الهذيان، وهذا أسلم له من رد حق وإنكاره[1].

الأسباب في الميزان

ولسائل أن يقول: هل هناك نصوص من الكتاب والسنة قصد بها الستر على البعض، أو اختصاص البعض بالعلم دون البعض كما هو الحال عند الصوفية في رمزياتهم؟

وللإجابة على هذا نرى أن الرمزية في القرآن والسنة جاءت أحيانًا توضيحيًّا

(١) الكلاباذي: التعرف ٨٨.

وشرحًا لفكرة عقلية أو روحية أريد إبرازها في ثوب حسي؛ لتثبيت المعنى وتقريبه، أو ليكون وقعه على السامع أقوى وأشد سواء وقع الرمز في السياق أم بدئ به.

كما نرى في الأمثال الحسية التي ضربت للإنفاق وثوابه، ومضاعفة الأجر عند الإخلاص، وعدم المن والأذى إلى آخر المعاني التي سيقت لها الإشارات في سورة البقرة، ثم يختتمها الحق بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٦].

وكما ساق الله مثال الماء وإخراج النبات به من الأرض الميتة رمزًا للقدرة على إعادة الموتى ثم قال بعدها: ﴿كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٨].

وأحيانًا أخرى ترد بعض النصوص التي تحمل الرمزية الحسية بقصد الستر على البعض وإبطان المعنى الرقيق، إما لأن طبيعة الرمز يحتمل أكثر من معنى باطني، وله صلة بمعان عقلية متعددة، وإما لأن المتحدث قصد الإبهام حقًا لحكمة مثلما روت السيدة عائشة عن النبي قال: «**أسرعكن لحاقًا بي أطولكن يدًا** قالت فكن يتطاولن أيتهن أطول يدا، فكانت أطولنا يدا زينب؛ لأنها كانت تعمل بيدها وتتصدق»(١).

فقد رمز النبي لمن يريد من نسائه بطول اليد حفظًا لقلوب النساء، ولما ذهب هو أبو بكر يتحسس أخبار قريش في غزوة بدر فوجد رجلاً فسألاه عن القرشيين، وطلب منهما أن يعرفا بشخصيتهما إن هو أخبرهما قال النبي في الكشف عنهما للرجل بعدما حدثهما: «**نحن من ماء**» وأشار النبي وألغز سترًا

---

(١) التاج ج٣: ٣٨٤ رواه البخاري ومسلم.

لحال قومه.

وقـــال القسطلاني في أحد تعليقاته على بعض الأحاديث الواردة في البخاري تحـــت باب: من خص بالعلم قومًا دون قوم كراهية ألا يفهموا، فلا مانع إذًا أن يُخَصَّ بالعلم قوم فيهم الضبط والصحة في الفهم، ولا يبذل المعنى اللطيف لمن لا يستأهله، ومن يخاف عليه الترخيص والاتكال لقصر فهمه[1].

ولا يتـــناقض هذا مع قول رسول الله: «**حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكـــذب اللـــه ورسوله**»؛ لأن من العلم ما يجب بيانه بالعبارة الصريحة، أو المثال الواضـــح لتوقف العمل عليه، أو لضرورته عقيدة وشريعة، ومثل هذا النوع من العلم يجب فيه الإفصاح على قدر السامع، ومن العلم ما لا تتعلق به فرضية إيمان أو عمل شرعي، ولا ضرورة ترتبط به، وهذا هو الذي يجوز إسراره أو التعريض به ومما لا شك فيه أن لطائف الصوفية تدخل تحت هذا النوع من العلم.

توجيهات الصوفية لفهم الرموز

وضع الصوفية أمامهم اعتباران هامان:

أحدهما: أنه مهما قيل عن علمهم: إنه علم الخاصة، وعلم الأسرار واللطائف والحقائق التي تذاق ولا يعبر عنها إلا أنهم أرادوا أن يجعلوا منه علمًا قابلاً للشرح والتفســـير، وللفهـــم والقـــبول وذلك بتعريف مقاماته، وأحواله، ومصطلحاته، ورموزه وإشاراته وبالحديث عن أدق الأذواق وأرقها، وبمحاولة التحليل الواسعة التي قام بها مؤلفو الصوفية إزاء كل نقطة صغرت أم كبرت.

وثانيهما أن ذلك الغير الذي يتمثل في علماء الظاهر، أو في كل من لم يسلك

---

(١) القسطلاني: إرشاد الساري: ٢٥٧.

الطريق، ولم يقف على أسراره لم يصرف الصوفية أنظارهم عنه نهائيًّا، وإنما وضعوه موضع التقدير بمحاولة تقريب علمهم من عقله وموضع الخشية عليه من الإنكار والرد عليهم فقاموا بتفسير الخفي وتوضيح المبهم، وتفسير المشكل من علمهم؛ حتى يجنبوا غيرهم مواطن سوء الفهم.

ومن هذين الاعتبارين، وبالجهود التي تضافرت على علم التصوف شرحًا وتفسيرًا لم يعد علم الحقائق هو العلم الخفي، ولم تعد أسراره مقبورة في قلوب أربابها فقط، ولم يضرب الصوفية بآراء خصومهم، واعتراضاتهم، ووجهات نظرهم عرض الحائط بل كانوا محل عنايتهم ونصب أعينهم.

وفي المجال الرمزي الذي نحن بصدد الحديث عنه نلحظ أن الصوفية أحسوا أنهم إن أبهموا على غيرهم باستعمال الرمز كما سبق؛ ليسلم السر من الإنكار فإن ذلك الغير قد ينتقل اعتراضه من السر إلى الرمز نفسه وحينئذ يقع في خطر لا يقل عن خطر الإنكار في حد ذاته، ومن هنا نبه الصوفية إلى أمور، وحذروا من أمور؛ لكي يسلم الفهم للرمز، ويصح الوصول إلى المعنى، فلفتوا الأنظار إلى ضرورة صرف اللفظ عن الظاهر المحسوس غير المراد إلى المعاني الباطنة المقصودة، وإلى شريطة أن يسمع المستمع رموز القوم معنيًّا باستخراج ومشاهدة العلم على معاني صفات الحق، وأن يكون صاحب أهلية للنظر في الإشارات، والتشبيهات، والاستعارات، فإن لم يكن كذلك وجب التسليم، وعدم الخوض في القوم وعلومهم، وكناياتهم ومقالاتهم الخفية وأحوالهم الغريبة[1].

وحذر رجال الطريق من التفات الناظر في الرموز إلى الصوت، والتنغيم، أو ظاهر اللفظ، أو السماع على التشبيه والتمثيل أو الهوى، أو الانصياع لتأثير

---

(١) انظر قوت القلوب ج١: ٤٥ – ٦٤، إحياء علوم الدين ج١: ٣٢ مفتاح السعادة ج٣: ١٣، وكشف الظنون ج١: ٣٧، ٢٨٩.

البواطن المشحونة بالشهوات، والداعية إلى حمل اللفظ على ما يوافقها.

كل هذا حذر الصوفية منه، ونادوا بضرورة اجتذاذه من النفس قبل النظر أو السماع لألغاز القوم وإلا يخشى على المستمع أو الناظر أن يقع في خطر سوء الفهم أو اعتبار الرموز لمعانٍ حسية كما يبدو من وجهها، كما يخشى عليه الإلحاد أو اللهو إن هو لم يخضع لهذه التوجيهات التي وضعها أرباب السلوك على طريق فهم الرموز.

وأيضًا إذا لم يتبع هذه النصائح فلن يصل إلى فهوم صائبة في استعارات القوم، ولم يسلم من تجريح الرجال أنفسهم وبهذه التنبيهات والتحذيرات يستطيع الواحد أن يفهم ما يرد في الكتاب والسنة من أمثال وكنايات وتشبيهات كما سنبين قريبًا.

المبحث الثالث

أغراض الإشارة القريبة وخصائصها

تناول الصوفية بالتعبير الرمزي جميع المقاصد التي يهدفون إليها من وصف العقبات والدعوة إلى احتيازها، ووصف الارتحال والنزول، ومواطن القرب، والتلقي، والحديث عن الأسرار والواردات، والحكمة، ولكن كما هي العادة في الشعر فمن الناس من يقوله في جميع الأغراض، ومنهم من يكتفي بأهمها، ومنهم المقل.

ونرى في الرمزية عند الصوفية من يشير إلى بعض أجزاء الطريق في عدة أبيات متفرقة، ومنه من يتحدث رامزًا إلى مراحل السير كلها كما فعل الغزالي في رسالة الطير، وابن عربي في ترجمان الأشواق، وابن الفارض في ديوانه عامة والتائية الكبرى بصفة خاصة، وجلال الدين الرومي في المثنوي، فنستطيع أن نستخرج من هذه الدواوين رموزًا تشمل مراحل السير من البداية إلى الوصول وما يرد فيه.

ولما كان الأمر كذلك فإننا سنقدم وصفًا للطريق الصوفي كما تصوره الرامزون من بدايته إلى نهايته، ثم نعقب بأهم ما يتميز به الأسلوب الإشاري مبتدئين بأغراض الإشارة حينما تكون سهلة مقبولة، أو في شكلها الأول الذي يتسم بوضوح وعدم الإغراق في الخفاء.

(أ) البداية: من الواضح أن التعبير الرمزي على لسان الصوفية ابتدأ من نقطة اليقين، والإقرار بالذات الإلهية، والتَّشَوُّف إلى معرفتها معرفة مباشرة، وهذا يعني مصاحبة الإشارة لحال الإيقان وبُعْدُها عن مرحلة الشك، وإلى تلك الحقيقة وهذه البداية أشار الغزالي في رسالة الطير قائلاً: وقد اجتمعت أصناف الطيور على اختلاف أنواعها، وتباين طباعها، وزعمت أنه لا بد لها

مـــن ملك، واتفقوا على أنه لا يصلح لهذا الشأن إلا العنقاء المستوطنة بلاد الغرب، ولا يغيب عنا أن المراد بالطيور هم السائرون، والمحلقون بأرواحهم، نحـــو الحـــق سبحانه، وأن العنقاء هي رمز السطوة والجبروت للملك، وأما الغرب فرمز البعد عن الإدراك بالحقيقة والكنه.

والمراد أن السالكين على اختلاف طباعهم اتفقوا أولاً على أن الحق سبحانه واحـــد موجود ذو غلبة وقهر، وأنه لا يدرك كنهه ولا حقيقته ثم تساءلوا كيف الوصول وما زلنا كما قال أبو الحسن علي بن المسبفر الحكيم المعاصر لابن عربي:

أنـــا عصـــفور وهـــذا قفصـــي كـــان ســـجني وقميصـــي زمنًا[1]

ثم يصـــرخ فيمن حولـــه أن يهدموا الصور، والكنـــز والبيت، وأن يمزقوا القميص، ويذروا الطلسم؛ لأن حياة السجن والقيود وَسَن في عينيه، وموته حياة هي غاية المنى، وفيها نبصر الحق جهارًا بعد أن نكون قد تخلصنا من القوى المادية التي تشكل حجبًا أمامنا.

وإذا كـــان أبو الحسن هذا قد أحس في البداية بقسوة السجن فإن ابن عربي يؤكـــد عـــلى أن مـــثل هذه الحياة تفضي إلى الهلاك حقيقة لو استسلم صاحبها لأدوات الدمـــار الروحي فيها فيقول: هلك واللـــه قلب تاه بين الصدر والورد، ونفـــس جالت بين البغض والود، عجبت لناصح غش، ولمالك أهلك، ولمصلح أفســـد، ولعزيـــز آذى ولقـــوي كاد، معاملة لا يقتضيها منصبهم، ولا يرتضيها حسبهم، ولكن ثم رموز وأسرار غطى عليها إقرار وإنكار[2].

فـــترى هـــنا ابن عربي يشكو نفسه وغشها، وإهلاكها وإفسادها، وإيذائها

---

(١) ابن عربي: محاضرة الأبرار ج١: ١٥٩ – ١٦٠.

(٢) ابن عربي: الرسالة السريانية (مجموع) ٥٨٨.

وكيدها مع أن المفروض هو العكس، وعلينا إذا كنا نريد للطير أن يسبح في أجواء القرب وأن نشم نسائمه، وإن كنا نريد للعصفور أن يغرد متنقلاً بين أفنان الوصل أن نحطم كل هذه الحواجز وأن نكسر القيود، وأن نحول النفس إلى صديق أمين ومخلص، ووفي، وصافٍ.

(ب) **الوحيل وزاده ومشقته**: وحتى يتم التحويل المنشود للنفس فإن السالك لا بد أن يقطع رحلة شاقة وصعبة يتعرض فيها لكثير من البلاء والعناء، ولا بد له من مضاعفة الجهود والترقي في الأشجان؛ كي يجتاز **المهامه الفيح والجبال الشاهقة والبحار المغرقة، وأماكن القر ومساكن الحر**[1].

والمهامه والجبال رمزان لحرقة المجاهدة وضراوة الرياضة، والبحار رمز للحيرة الشديدة والدهش البالغ وكثرة التعرض للمحن والفتن التي تشبه الأمواج العاتية، وهي أيضًا إشارة إلى حالة الحمل والسير بحذر، والقر والحر رمزان للتنقل من منزل إلى منزل، والقر موطن المكث في المقام فترة وهو رمز لحالة الثبات التي تنتاب السالك أحيانًا، والحر رمز الشدة والتقلب والتلّون وعلى النفس أن تتشجع لتقطع هذه البادية المليئة بالوهاد والنجاد، والمحفوفة بالمخاطر والسباع الضارية من هوى وشيطان، ولا تتعثر عند المنزلق، ولا تقف عند الهاوية، بل ينبغي أن تمد العين إلى نهاية الصحراء لترى الوادي الفسيح الخصب المليء بالورود والرياحين، والظلال الورافة، فإن ذلك يحملها على السير ويعينها على اجتياز الصحراء الجرداء، أو قطع العقبات المألوفات والعوائق يقول الغزالي أيضًا.

انظر إلى ناقتي في ساحة الوادي ... شديدة بالسرى من تحت مياد
إذا اشتكت من كلال البين أوعدها ... روح القدوم فتحيا عند ميعادي

(١) الغزالي: رسالة الطير ضمن مجموع: ٥٠ – ٥١.

لها بوجهك نور تستضيء به   وفي نوالك من أعقابها حادي[1]

إن الراغبين هنا مازالوا بين مصاعب الطلب وبهجة الرغب، وحسن الموعد، وحادي الأرواح والبشائر والناقة رمز للنفس التي تحمل الإنسان والمياد الروح أوالقلب السندي، فإذا اشتكت النفس من كلال البين والبعد وطول السير والمجاهدة، وعمق السفر ناداها شعور القلب ورقته وإحساسه بلذة المطلوب، فتندفع في السير من جديد متحمسة متبصرة بوعد الله تغز السير، وتحث الخطا وصولاً إلى المحبوب، ولتعلم نفوس العشاق أنه لا قرار لها إلا بالوصول إلى المحبوب، ولا إناخة ولا راحة لها إلا على بابه، كما ينشد الغزالي في نفس رسالة الطير:

قوموا إلى الدار من ليلى نحييها   نعم ونسألهم عن بعض أهليها

فقرب الذات مطلوبنا ومقصودنا لن نرضى بها بديلاً أو نحيد عن غايتها طلبًا، أو لن نجد عنها حولاً، والدار فناء القرب، وليلى رمز المحبوب، والأهل ما يرد من الذات إلى السائلين مما هو أهل لذات المحبوب ومن خصوصياته، ومما هو مرغوب القوم وليس غير، قال أبو حامد:

ولو داواك كل طبيب إنس   بغير كلام ليلى ما شفاكا

وكيف أُشفىَ بغير وسوى، وروحي قد هامت بحب الحق هيامًا أنساها ما سواها، وكلمات البيت رموز لمنح الغير والسوى الفانية، ولمواهب الحق الحَقيقية المرادة والمشتهاة، فهناك إصرار على الوصول، ومحاولات جادة لدرك المطلوب مهما طالت المسافة زمنًا ومكانًا، ومهما تكررت المحاولات وتنوعت وسائل السير من صوم وصلاة وقيام وذكر، يقول ابن عربي.

---

(١) نفسه.

أيا ثرى نجد تباركت من نجد ... سقتك سحاب المزن جودًا على جود
وحياك من حنياك خمسين حجة ... بعسود على بدء وبدء على عود
قطعت إليها كل قفر ومهمهٍ ... على الناقة الكوماء والجمل العود
إلى أن تراءى البرق من جانب الغضا ... وقد زادني مسراه وجدًا على وجد(١)

ويفسر لنا ابن عربي هده الرموز على النحو التالي: ثرى نجد: مركب العقل، وسحاب المزن: هي المعارف، والجود على الجود: كناية عن توالي العلم بعد العلم، طوال الخمسين حجة: هي عمر الراكب أو الشاعر، والتحية هنا سلام الحق مردذًا بلطائف الكوماء: هي الشريعة، والجمل العود: العقل المجرد، والبرق: هو المطلوب، والغضا: رمز الإشراق النوراني، ومسراه: لمعانه.

ولم ينس الصوفية أن يرمزوا إلى الزاد الذي يبلغ به المسافر نهاية الطريق ويظل ملازمًا له في حال حله وارتحاله، وحجابه وقربه ألا وهو الشرع، والأعمال الصالحة التي أشار إليها ابن عربي بقوله: خرجنا يومًا إلى السياحة في فلوات المعاني وتجردنا للسباحة في بحر المثاني(٢) وينشد:

ما رحلوا يوم بانوا البزّل العيسا ... إلا وقد حملوا فيها الطواويسا(٣)

والبزل العيسا: الإبل المسنمة التي جُعِلَت رِحَالها عليها، وهي رمز للأعمال الباطنة والظاهرة، والطواويس: كناية عن الأحبة، والمقصود الأرواح إذ لا يكون العمل مقبولاً ولا مرفوعًا ولا صالحًا ولا حسنًا إلا إذا كان نابعًا من روح، وإنما شبهها بالطاووس لتنوع الروح في الحسن والجمال كما يتنوع الطاووس.

---

(١) ابن عربي: محاضرة الإبراز ج١: ١٩٠ – ١٩١.
(٢) ابن عربي: الرسالة الاتحادية ضمن مجموع: ٥٨٠.
(٣) ابن عربي: زخائر الأعلاق: ٨.

وكذلك رمز الصوفية إلى الحال الذي يكون عليه السالك في فترة الرحيل، وأنه دائم التقلب والتلون، فلا حالة تثبت، ولا أرض تنبت، سماء تبكي ثم ترفع، وأرض تضحك وقتًا ثم تخشع[1] على حد ما رَمَزَ بِهِ — ابن عربي.

ولقد ظلوا كذلك؛ حتى رحلوا من محجة الاختيار فاسْتَدْرَجَتْهُمْ بحد الاضطرار، فهلك من كان من بلاد الحر في بلاد البرد ومات من كان من بلاد البرد في الحر، وتصرفت فيهم الصواعق وتحكمت عليهم العواطف؛ حتى خلصت منهم شرذمة قليلة إلى جزيرة الملك ونزلوا بفنائه واستظلوا بجنابه[2] أي إنه لن يخرجهم من العوائق والعقبات إلا حد الاضطراب، ونبذ الاختيار، والفناء عن الإرادة بأنوار الجذبات، بحيث يصير هالكًا فانيًا في كل واد، لا يحس ببرد ولا حر، أي إن من كان حاله القر والثبات هلك عنه ولم يستشعره، ومن كان حاله الحر والتقلب فني عنه، وهكذا أحرقتهم الصواعق، وعصفت بإرادتهم العواصف؛ حتى خلصوا إلى جناب الحق.

وهذه رموز إلى تمحيص الحق لهم، وتوليه لشئونهم؛ حتى صفاهم لذاته، إذ لا ينتقل العبد بين المراحل، ولا يقطع الفيافي والقفار الإلهية التي تخضع لأمره ﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾ [القمر: ١٤] وما كان لنا أن نتعرف على الله بذواتنا بل هو الذي نزل إلى قلوبنا فعرفناه وعرفنا به الأشياء، يا حكمةً ما أجلاها، وقطرة مُزْنٍ ما أعذبها وأحلاها، لولا الجمال ما اشتهيت المال، ولولا الرذيلة ما تُعُشِّقَت الفضيلة، ولولا النقص ما رغبت في الكمال، لهذه العلة جهلت الإشارات ولم تعرف العبارات[3].

---

(١) ابن عربي: الرسالة الإلهية مجموع: ٥٥٨.

(٢) الغزالي: رسالة الطير: ٥١.

(٣) ابن عربي: الرسالة الإلهية (مجموع): ٥٦١ — ٥٦٢.

(جـ) **الوصال والقرب**: ولأن المطلوب عزيز، والمسافة شاسعة والفاصل لا نهائي بين العبد وربه، والعقبات كئود؛ لذا رأينا الغزالي في النص السابق يقرر أن الذين خلصوا شرذمة قليلة وهم الذين وصلوا إلى فناء الملك، ونزلوا برحابه، وينشد:

فريد عن الخلان في كل بلدة إذا عظم المطلوب قل المساعد[1]

وهذا رمز وكناية عن صعوبة الوصال، وبعد نواله وتحقيقه، وإذا كان الحال بهذا الشكل قوة وعمقًا ومشقة فإنه ﴿ وَمَن يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ﴾[النساء: ١٠٠] وهم أحياء عند ربهم يرزقون، وفي:﴿ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ ﴾[القمر: ٥٥].

أي إن الغزالي يلتمس لهم العذر لكون الحال صعبًا، ولا يصل إليه إلا الواحد بعد الواحد، أما من قصر عن السعي ورضي بالقعود فلا عذر له ويقال له: ﴿ وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ ﴾ [التوبة: ٤٦] فقد استخدم الغزالي هنا رموز قرآنية ترجع إلى عبارات في مناسبات تختلف عما نحن بصدده، ولكن نقلها من المعنى الأصلي إلى المعنى المقصود.

وحدثنا الصوفية بالأسلوب الرمزي عن نظرتين هامتين:

أولاهما ماذا يعنون بالوصال؟ ويجيبنا أبو الحسن علي بن المسفر منشدًا:

أشكر الله الذي خلصني وبنى لي في المعالي ركنا
فأنا اليوم أناجي مَلأً وأرى الحق جهارًا علنًا
عاكف في اللوح أقرأ وأرى كل ما كان ويأتي ودنا

---

(١) رسالة الطير: ٥١.

وطعامي وشرابي واحد وهو رمز فافهموه حسنا
فافهموا السر ففيه نبأ أي معنى تحت لفظ كمنا[1]

إنه يحمد الله أن جعل له مكانة من قربه؛ حتى صار يشهده بلا حجاب، ويقرأ من علمه بلا أسباب، وأضحى علمه العقلي والقلبي واحدًا.

ويقول ابن عربي واصفًا مجلسًا من مجالس القرب: أما ترى مجالس السرور قد احتفل، ووجه غلام الزمان قد بقل، والشراب المروق قد مزج بالتسنيم، والنعيم وقد ورد على النعيم، والنديم يغازل النديم، والحميم يناجي الحميم، والمدير قد شمر عن منصبه، ودار بكأسه على ندمائه وجلاسه، وأسرار أهل المجلس متناغية، وسوق المهرجان قد قام على ساقه، والسماع في ارتفاع، والتواجد مطابق للإيقاع، والأيدي مبسوطة إلى المدير، العيون الناظرة إلى وجهه المنير، والمسمع فصيح والمحل فسيح، والعاشق قد أعلن بالتشريح يتمثل قول القائل:

ألا فاسقني خمرًا وقل لي هي الخمر ولا تسقني سرًّا إذا ما أمكن الجهر
وبُحْ باسم من أهوى ودعني من الكنى فلا خير في اللذات من دونها ستر[2]

فقد رمز في النص النثري عن الساعات التي اقترب المحبون فيها من المحبوب، وطالعوا أنواره، وتوالت عليهم أسراره، سر تلو سر، وتغازل العشاق وتناجوا، وأدار الحق كئوس ريه العلمية ليروي جدب القلوب مما جعل العواطف ترق، والنفوس تتواجد، وتطلب المزيد من العلم والشهود وسماع القلب لأحاديث الحق، وتود لو زادها وزادها؛ حتى تنتقل من الوجد إلى السكر بخمر قربه ومعارفه، ثم تنتقل من السكر إلى الشهود الذاتي فتصحو من الوجد ومن السكر، وتحيا في تمكين المعرفة الحقيقية التي توهب للعبد بعد أن يمر في أدوار الشرب، والتناغي

---

(١) ابن عربي: محاضرة الأبرار ج١: ١٥٩ – ١٦٠.

(٢) ابن عربي: الرسالة السريانية (مجموع) ٥٩٥.

والتنادم، والتلون والاضطراب بكل ما فيه.

ويبدو أن حال الصحو الثابت بعد هذه المراحل تتكشف فيه الحقائق تكشفًا يجب الواصل معه أن يطرح الكنى والرمزية؛ ليبوح بالأسرار على جليتها؛ حيث صار قادرًا على أن يضع للسر لفظًا صريحًا مطابقًا لمعناه كما هو حال الأنبياء الراسخين والمطمئنين، وتلك نقطة في غاية الأهمية توقفنا على أن الرمزية إنما يستخدمها أربابها في البدايات وفي أحوال التقلب والوجد والسكر، أما إذا وصل العارف إلى حال الوصل والقرب الذاتي ورسخ قدمه وهناك في عين الشهود استطاع أن يتعرف على الأسرار بصورة أكثر يقينًا وأن يضع لها الألفاظ المناسبة وأن يطرح الكنى ويبوح بمن يهوى لانكشاف الستر انكشافًا تنجلي معه الحقائق بعباراتها.

وسواء كان السالك في حال الوصل الصفاتي أو الذاتي فإنه ينفي نفيًا قاطعًا حينما يحدثنا عن.

النظرة الثانية: أن يكون الحق في جهة ونحو ومثال، أو أن يحل في عبد.

يقول الغزالي رامزًا:

بأي نواحي الأرض أبغي وصالكم وأنتم ملوك ما لمقصدكم نحو

ويقول:

إن السلامة من سعدي وجارتها ألا تحل على حال بواديها

الحكم والواردات: ونصل الآن مع الرمزية إلى نهاية المطاف الروحي لتصور لنا الحكم الهاطلة على الأولياء في ساعات القرب، ولتكشف عن طبيعتها بوجه عام، فنلحظ أن ابن عربي قدم للطالبين رموزًا في هذا المجال توصف بأنها واضحة

الصلة بين المعنى الأصلي المرموز إليه واللفظ المرموز به كما أنها تتسم بتنوع الألغاز ووضوح الدلالة.

وأيضًا نقول إنه عالج في هذه الرمزية وأشباهها أدق المسائل وأخفاها وأحوجها إلى العبارة لما تحتاجه طبيعة هذه الأمور من تحليل وتدقيق، وذلك مثل تقسيمه الحكمة إلى نفسية وإلهية، ثم بيان درجات الحكم الإلهية، فلنسمعه إذًا وهو يسوق هذا كله بأسلوب رمزي واضح وقوي يقول عن الحكم التي مازالت مشوبة بالهوى والمزاج و لم تصل بعد إلى درجة الصفاء والنقاء.

فكم عهدت ألا تحول وأقسمت   وليس لمخضوب وفاء بأيمان[1]

يبين أن طبيعة الحكم النفسية الإلحاح، والطرْق والتردد والتحول رامزًا إلى ذلك بالشطر الأول من البيت، وموضحًا أنها لما كانت كذلك لجأت إلى العهد والقسم للوثوق بها في عدم التحول، وفي الشطر الثاني يرمز إلى أن الحكم المخلوطة أو المخضبة بالطلاء النفسي والطبيعي لا وفاء لها في أيمان، ولا عهد لها في ثبات ووضوح، وبالتالي فليست هي مراد القوم، وليست تلك التي يسعى إليها الصوفية؛ لأن الحجب لم ترفع عن معانيها رفعًا يكشف عنها كشفًا صريحًا جليًا، أما الحكمة الإلهية فيقول عنها:

من كل فاتكة الألحاظ مالكة   تخالها فوق عرش الدر بلقيسا
إذا تمشت على صرح الزجاج ترى   شمسًا على فلك في حجر إدريسا
تسوارت لوح ساقيها سنا وأنا   أتلو وأدرسها كأنني موسى
أسقفة من بنات الروم عاطلة   ترى عليها من الأنوار ناموسًا

(١) ابن عربي: ذخائر الأعلاق: ٣٨.

وحشـــية مـــا بهـــا إنس قد اتخذت   في بـــيوت جلوتها للذكر ناووسا[1]

والفتك: هو القتل، والمالكة: زمن السيطرة والاستيلاء، والعرش: هو القلب الـــنقي، وبلقيس: رمز لتولد الحكمة من العلم كما أن بلقيس من الإنس والجن، والمشـــي: هـــو السير، والصرح: صفحة القلب الشفافة، وإدريس: رمز الرفعة، والتوراة: إشارة إلى مصدر تلك الحكمة وهو النور؛ لأن التوراة من ورى الزند، والألـــواح إشارة إلى وجوه النور الأربعة كالمشكاة والمصباح والزجاج والزيت، والأسقف من بنات الروم العاطلة: رمز إلى الحكم العيسوية الخالية من كل نسبة إنســـية، وأمـــا الوحشية: المختلية التي سكنت الناووس أو قبر ملوك الروم فهذه رموز إلى أنها فريدة في قومها.

والمراد أن الحكمة الإلهية حكمة قوية تملك ببريقها القلوب والعقول، وتسيطر عـــلى صاحبها سيطرة قوية، وتقتلـــه عن شهود ذات نفسه وحسه، وإذا جاءت علمـــنا أنها من منبع الحكم المكنى عنه برفرف الدر في السماء الأولى، وإذا سرت على القلب الصفي أثمرت فيه أحوالاً حسانًا ومعارف مختلفة، وأحرقت دونها من المعارف الإنسية أو الحسية والعقلية، ولا تقف عند حد معين بل هي دائمة الترقي والسير من يقين إلى يقين.

وباعتـــبار هـــذه الألواح أو الأحوال والوجوه فإن القلب يتملى بإدراكها، وينعم بذوقها كما نعم موسى بتلاوة التوراة ولتلك الحكمة ميزة أخرى فوق هذه فـــإن من الخير المحض، ومن النسب الذاتي لا الأسمائي، وهي فريد في بابها مستقلة بـــنورها عـــن كل ما سواها كما استقل عيسى خلقًا عن معاصريه، وبالتالي فلا تنالها إلا أبر النفوس الشريفة.

---

(١)ابن عربي: ذخائر الأعلاق: ٨ – ١١.

ومن الواضح أننا نرى أن ابن عربي راعى عدة جوانب نبيلة ودقيقة منها: أن هذه الحكمة واردة عن طريق الشرع* لا عن طريق الإشراق والتأمل العقلي، ومن هنا عبر برمزيات دينية وبأسماء أنبياء، وأيضًا فإنه نبه على أن السالكين يمكنهم الوصول إلى حكم متفاوتة في الدرجة على تناسب مع رتبهم ابتداء من إدريس فعيسى فموسى في السماء الخامسة ولكن مهما بلغوا فلن يصلوا إلى عين حكم النبي فوق السماء السابعة وفوق سدرة المنتهى، بل هذا مقام – بكل ما فيه – لرسول الله لا يدانيه فيه إنس ولا جن ولا ملك.

وإشارته بألفاظ من الأديان السابقة تعني أن بإمكان العلماء والأولياء من أمة النبي ﷺ أن يصلوا إلى رحاب ومنابع حكم الأنبياء السابقين، ولا يخفى ما حملته تلك الرموز من دقة متناهية ومن ملائمة بينها وبين معانيها المقصودة من وراء الإشارات.

كما تأتي الدقة والملائمة هاتان كذلك عندما يستخدم رموزًا على أي شكل آخر كقوله عن الواردات: إن زمان الاعتدال قد طال، ووجه غلام الشباب قد بقل والأرض قد أخذت زخرفها وازينت، وأنبتت من كل زوج بهيج، قد تقابل الزهر بالزهر، والنور بالنور، فلا تعاين إلا حقائق في حدائق، ونغمات في رنات، إلى فنن مياس في رمة ميعاس، وجداول تناسب انسياب الثعابين بين فراديس الأرواح والرياحين[1].

وتمثل تلك الرموز الغضة الندية الروية الواردات الربانية والإلهية، في مقابل رموز القحط والجدب والبلقع والجرداء التي تمثل المنع والحرمان الروحي والقلبي.

---

(١) ابن عربي: الرسالة الإلهية: ٥٥٨.

أهم مميزات الإشارة في شكلها الواضح

إذا أردنا أن نتحدث عن الخصائص أو المميزات الدقيقة التي توصف بها العملية الرمزية عند الصوفية نلتقي:

أولاً مع الكثرة والتنوع سواء في تعدد الاتجاهات والأغراض التي قيلت فيها الإشارة، والتي شملت المقامات والأحوال والمذاقات التي هي الموضوعات الرئيسية لعلم التصوف، ولم تقتصر على الموضوعات المجملة أو الرئيسية وإنما تعدتها إلى الفرعيات وإلى التحليلات الدقيقة مهما صغر حجمها حسبما رأينا في النموذج الذي سقناه لبداية الطريق، ولعملية السفر وحال الوصال، وما يعود به على السالك من مكاشفات وحكم، أو سواء في كثرة الألفاظ الإشارية، والرموز الحسية التي لو أحصيت تمامًا لكان منها سجل عظيم النفع لغة ومعنى.

وقد انتقى الصوفية كناياتهم من مختلف عناصر الوجود، لا فرق بين صحراوية أو زراعية أو جبلية أو نباتية أو مائية أو أرضية أو سماوية أو فلكية أو دينية أو إنسانية وأقوى الدلائل على ذلك ما نراه في أشعارهم وعباراتهم بصفة عامة وما نراه عند الغزالي وابن عربي وابن الفارض والرومي والنابلسي وأضرابهم بصفة خاصة.

كما شملت الرمزية مع الكثرة اللفظية كثرة أخرى تتجلى في الإشارة الحرفية أو الرمزية بالحرف والعدد، كألف التأليف وباء التبوء وجيم الجود، ودال الدلال، وهاء الهوية، وواو الوصية، وزاي الزيادة، وحاء المحبة، وطاء الطوية، وياء اليتيمة، وكاف الكمال، ولام اللوم، وميم المجد، ونون النور، وصاد الصدق، وعين العين الذي لا يشهد، وفاء الفال النبوي، وضاد الضرب الوحيي، وقاف القوة، وراء الرؤية، وسين السناء، وتاء التمام، وثاء الثبات، وخاء الخيف، وذال الذلة، وظاء

الظلالات، وشين الشراب[1]: إلى آخر ما أكثر منه الشيخ الأكبر.

وباختصـــار تنوعت الرمزية غرضًا ولفظًا وحرفًا وعددًا، ونهل الصوفية من عالم الجماد، ومن عالم الحيوان والطيور، والطبيعة القاحلة والثرية والحياة البدوية والمتحضــرة، والظواهر الفلكية، ومن عالم المعاني، وطوفوا في الآفاق وساحوا في الأرض يستخدمون ما فيها على سبيل الإشارة والرمز.

وترجع أسباب تلك الكثرة وهذا التنوع إلى سببين رئيسيين.

أولهما: تقلب الأحوال وتغيرها من فرد لفرد ومن وقت لوقت فكل فرد يعبر بمـــا يناسبه واقفًا على دفين نفسه، متعلقًا بمشهور مقامه[2]، أو ينقل شعور غيره الحسي إلى رقة حاله، ويدخل بين أعماق روحه عندما ينـــزلـــه منـــزل لغته، أو يجعل ذلك الغير بما قال لسان حال هذا الصوفي.

ثانيهما يمكن القول بأن قوة روح العصر الذي بدأ التصوف فيه يشق طريقه، ومـــا لهذه الروح من قوة أدبية ورقة لفظية وسمو في الخيال الشعري والنثري هي الـــتي أعانـــت الصوفية على أن يتقنوا هذا الفن بمهارة، وأن يكونوا مع هذا وفي نفـــس الوقـــت دعاة للحياة الثقافية المتقدمة التي سادت ابتداءً من النصف الثاني للقـــرن الثاني وما بعده بحيث إذا قرأنا قصائد الصوفية، وما ترنموا به من محسنات بديعية، وصور التشبيه والمجاز أدركنا قوة الدفع التي أعطاها الصوفية للأدب العربي الإسلامي.

ونظـــرًا لـــتكاتف الأدبـــاء والصوفية في مضمار تطوير الأدب فقد حدث الامتزاج بينهما بصورة واضحة، وقلما نجد شاعرًا صوفيًا أو غير صوفي ليس لـــه

(١) ابن عربي: الرسالة السريانية: مجموع ٥٩٠.

(٢) الفرغاني: منتهى المدارك ج١: ٣.

علاقة بهذا الموضوع، ونتج عن هذين العاملين ما نلمسه من كثرة وتنوع وإبداع في الرموز التي استعملها رجال القوم كعلامة على أذواقهم وأحوالهم.

وأحـــب أن أقول في ختام هذه الخصيصة إن الصوفية لم يتركوا هذه الرموز عـــلى علاقا أو على حسيتها بل نقلوها إلى أذواقهم، ونبهوا على ذلك، وقاموا بوضـــع التفسير، والشرح لها كما قلنا سابقًا، وكما رأينا معًا ونحن نتحدث عن الأغراض، والغاية من وراء الشرح هو تعليم البادئ وتنبيه المنكر.

ثانيا: لكل رمز له مناسبة واحدة

وأعـــني بهذا أن الصوفية وإن اختاروا إشاراقم الفسيحة وانتقوها من مواطن مـــتعددة، وهـــم أرباب أحوال كثيرة ومختلفة إلا أننا لاحظنا أهم قد اتفقوا على معـــنى معـــين للرمـــز الواحد، بحيث لو قال شاعر صوفي قصيدة ما أو نقل أحد الســـالكين بيتًا قيل في أغراض أخرى إلى رحاب الأغراض الروحية وجدنا رجال القـــوم يـــنـــزلون الـــرموز منازل روحية واحدة، ويحكمون الربط بين ألفاظها الظاهـــرة ومعانـــيها المكنى عنها، ولهذا كانوا يفهمون ما يقال دون الرجوع إلى الشـــروح ودون الاضطرار إلى التفاسير، وكانوا يعرفون أحوال الواحد منهم بما يسمعونه من عبارته أو شعره وإشارته.

ثالثا: مزج الحقائق بالرموز

إن الذي سهل مهمة فهم الرموز هو الجهد الذي بذلـــه الصوفية من أجله، وأيضًـــا فإن الرموز بمعانيها أخذت بين الصوفية شكلاً اتفاقيًا متعارفًا عليه، ومن ناحـــية ثالثة فإن كثيرًا من العبارات الرمزية أو الأبيات الإشارية قد تخللها بعض الحقـــائق والأذواق الـــتي تشـــير من قريب أو بعيد إلى المعاني المقصودة من وراء الألفـــاظ المكنى بها، وبعضها يكون في وضع تركيبي ينبئ قطعًا عن عدم المراد من ظاهر اللفظ.

وكذلــك فإن المعاني الباطنية في هذا الشكل الأول من الرمزية الواضحة التي نحــن بصــدد الحديث عنها قد تكون قريبة سهلة المأخذ، وقد تكون الدلالة بين المعــنى المــراد وبين اللفظ واضحة لا تحتاج إلى طول أناة، كل هذا سهل مهمة تناول الرمزية وجعلها في هذا الطور مقبولة شكلاً وجمالاً ومعنى وحالاً.

المبحث الرابع

الرمزية الغامضة

بعد أن تحدثنا عن الشكل الأول وأغراضه وخصائصه وما يمتاز به من ناحية الوضــــوح وقرب الدلالة نعرض الآن للشكل الثاني من أشكالها وهو اللون الذي نــراه قد اتسم أحيانًا بصفة الغموض والإبهام، وبُعد الدلالة بين الرمز والمراد منه روحـــيًّا، أو اتصف بعدم اللياقة، وسوء اختيار اللفظ خصوصًا عند الحديث عن الذات الإلهية وعلاقتنا بها.

ولــــو أن الصـــوفية اقتصروا في رموزهم المشيرة إلى تلك العلاقة على ألفاظ الغـــرام والهيام والصد والصبابة والجوى، وتنويع الخطاب من المفرد إلى المثنى إلى الجمـــع ومـــن المذكر إلى المؤنث كليلى وسعدى وسلمى ومي وسعاد، ولو أنهم وقفوا عند إشارات الرشا والظبي والرامي الذي يغري الحشا بسهم لحاظه والتغني بالخمـــر، والاستجابة لسائق الظعان وحادي الركب إذًا لهان الأمر وقل الخطر، وقبلنا مثل هذا على مضض.

ولكـــن عـــندما تجـــرفهم عمليات الرمز إلى وضع الألفاظ التي تتغلب فيها الصـــورة الحســـية عـــلى التجريدية، وتتوارى المعاني تحت كثافة اللفظ، وتختبئ اللطـــائف تحت الألغاز المادية وتبدو عملية الانتقال من الجو الحسي للألفاظ إلى الجـــو المعـــنوي أو الـــروحي صعبة ثقيلة لقوة الشد، وسيطرة ظاهر اللفظ على تفكيرنا.

وعندما تتبدد خيوط الدلالة بين الرمز ومدلوله، وتصبح واهية لا تقدر على حملـــنا للعـــبور مـــن الشاطئ الحسي إلى الشاطئ الروحي عندئذ لابد أن تكون العملية الرمزية قد فقدت قيمتها الجمالية، وغايتها الإبداعية، واحترامها الأدبي لما

قامت به من إيغال في إظهار وتقريب الجانب الظاهري للغز عن الجانب الباطني.

ومـن هـنا فإنه يجب علينا أن ندرك أن الإشارات القريبة من المراد، والتي توحـي إلى السامع أو القارئ من قريب بالذوق المطلوب هي الأجدى والأنفع لكـل طالب وسالك، وأن الألغاز الخفية جدًّا أو التي أخلت بعرف، أو أهدرت أدبًـا أو نقضـت قاعدة أخلاقية أو دينية أو عقيدية، هي التي يمجها الطبع وينفر مـنها العقل ويصد عنها القلب والشرع، ولا أود أن أكون متجنيًا على القوم إلا بشـاهد من نصوصهم وبأدلة دينية تساندنا فيما نذهب إليه والتي سنؤخرها إلى مبحث قادم.

أما الشواهد الدالة على البعد والإخلال بالقواعد الدينية فنجدها على سبيل المـثال عند ابن عربي كثيرًا وسنسجل بعضها كدليل على ما نقول فقط لا على سبيل الحصر.

خذ مثلاً ما يقولـه الشيخ محيي الدين: ولقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يجسد لي محبوبي من خارج لعيني كما كان يتجسد جبريل لرسول اللـه ﷺ، فلا أقـدر أنظـر إليه، ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه، ولقد تركني أيامًا لا أسيغ طعامًا، كلما قدمت لي المائدة يقف على حرفها، وينظر إلي، ويقول بلسان أسمعه بأذني أتأكل وأنت تشاهدني[1] ويردد مثل هذا عمر بن الفارض إذ ينشد:

ولمـا تلاقيـنا عشـاء وضـمنا ... سـواء سـبيلي دارهـا وخـيامي

وملـنا كذا شيئًا عن الحي حيث لا ... رقيـب ولا واش يـزور كلامـي

فرشـت لها خدي وطاءً على الثرى ... فقالـت لـك البشـرى بلثم لثامي

(١) ابن عربي: الفتوحات ج٢: ٤٢٩.

فمـــا سمحـــت نفســـي بذلك غيرة   عـــلى صـــونها مـــني لعـــز مرامي

ويقول:

تثنـــت فخلـــنا كـــل عطـــف تهزه   قضـــيب نقـــا يعلـــوه بـــدر تمام[1]

فإذا نظرنا إلى هذين النصين وجدنا الجو الحسي شائعًا مسيطرًا، مالكًا لزمام التفكير، ووجدنا الصور الحسية طاغية بالكلية على المعاني الذوقية و لم نكد نشم أريج الروحية من خلال هذا الدخان الكثيف، ومن بين السحب المادية القائمة والمطبقة إلى درجة أن هذا الثوب الرمزي يلفنا بسداه وأعلامه، ويحصرنا في نطاقه الظاهري، ويسترنا عن لحمته وحقيقته الباطنية، وهو لا يحمل قرائن بارزة تصرف اللفظ عن حقيقته إلى المعنى المكنى عنه إلا بشق الأنفس، وبتكلف ممجوج.

وفوق هذا فإن النصين ساقا لنا كثيرًا من الموهمات، واقتربا عدة خطوات إلى التجسيم والتشبيه، مثل قول أولهما بالتجسيد الخيالي، وبالمخاطبة بجوار حرف المائدة، والسماع بالأذن يدل على حدوث الصوت الحسي لا الإلقاء في الروع، ولا ينفعه هنا الادعاء بأن صورة التجسيم خيالية لا واقعية، ولا ما ساقه من مثال جبريل؛ لأننا منعنا تمامًا من تصور الحق على أية صورة حسية، أو تناوله على وجه يؤذي إلى ذلك.

وأيضًا فإن الذي تجسد للنبي كان مخلوقًا ولا يصح قياس الخالق على المخلوق، وكذلك فاحت عبارات ابن الفارض بالتلاقي، والضم، والدار والخيال والميل والحي والرقيب والفرش والخد وغيرها وكلها تقترب من المحبوب الحسي أكثر بكثير من عروجها إلى المحبوب جل جلاله.

من يقبل إذاً قوله فرشت لها خدي على الثرى، أو تثنت بعطفها وراحت

---

(١) ديوان ابن الفارض١٠٢، ١٠٣

تمزه، تعالى الحق عن ذلك علوًا كبيرًا، ولولا الحياء عن الخوض في مثل هذا صونًا لقلوبنا وألسنتنا وأيدينا عن كتابة مثل هذا لبينا كثيرًا من مفاسد هذه الأقوال.

وكـيف بخاري واحدًا كابن عربي أيضًا في مثل هذا الموقف وهو يحدثنا في فـص حكمة فردية في كلمة محمدية عن مشكلة الخلق رامزًا لها بعملية النكاح في عالم الصور العنصرية أو في عالم الأرواح النورية[1].

إن مـثل هـذه الإشارات لا تليق بالأدب مع الله، وهو اللون الذي تغنى به الصـوفية كثيرًا وألزموا به أنفسهم في كل صغيرة وكبيرة؛ ولذا حاربها أبو طالب المكي وروى لنا قصة على لسان أحد أتباع سهل بن عبد اللـه قال: رأيت أحمد بن عيسى الخراز في المنام فقلت له: ما فعل اللـه بك؟ قال: أوقفني وقال لي: يا أحمد حملت وصفي على ليلى وسعدى لولا أني نظرت إليك في مقام لعذبتك، ثم أردف أبو طالب قائلاً: فهذا تخويف للسامعين على التشبيه، وللحائدين عن سمع أهل الفهم والتنبيه[2]، وكم نعجب من ابن عربي حينما نصح نفسه منشدًا:

إذا جـاءهم حـق أتـوا يـنكرونه ... فـلا تضـربوا للـه بالفكر أمثالاً
وإن كـان حقًّـا ذلـك المثل الذي ... أتـاهم بـه لم يعرفوا فيه إشكالاً[3]

اتهام ورد

إن الغموض الذي انتاب الرمزية في هذا الشكل وإغراقها في الحسية وبعدها عـن المراد بالإضافة إلى وجود علاقة فعلية بين ابن عربي والفتاة المسماة بالنظام بنت الشيخ مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم، وإلى تفننه في وصفها الجمالي

---

(١) ابن عربي: فصوص الحكم: ٢٧١ – ٢٧٣.
(٢) المكي: قوت القلوب ج٢: ٤٥ – ٤٧.
(٣) ديوان ابن عربي: ٩٦.

والخلقي والعلمي، والذي أعلنه صراحة فقال: إننا قلدناهم من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق وعبارات الغزل اللائق، ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس، ويثيره الأنس من كريم ودها، وقديم عهدها، ولطافة معناها وطهارة مغناها، إذ هي السؤال المأمول، والعذراء والبتول، إلى أن يقول عما نظمه من خواطر الاشتياق إنها أعربت عن نفس تواقة ونبهت على ما عندنا من العلاقة اهتمامًا بالأمر القديم، وإيثارًا لمجلسها الكريم، فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار فدارها أعني[1].

كل هذه الأسباب التي وجدت عند الشيخ محي الدين وابن الفارض قد دفعت بعض الباحثين كالدكتور زكي نجيب محمود أن يقول عن الشيخ إنه صدر في شعره عن حب حقيقي لفتاة حقيقية[2].

أي إن رموزه تعبر عن حب جنسي لا روحي، ودفعت الدكتور محمد مصطفى حلمي أن يقول عن ابن الفارض: إننا نلقى في ديوان ابن الفارض أبياتًا لا نستطيع أن نقف إزاءها مقيدين بقيود التلويح والإشارة، بل نحن مضطرون إلى أن نذهب في فهمها مذهبًا إنسانيًا أو ماديًا يجعل من الحب الذي يتغناه الشاعر فيها شيئًا حسيًّا، ومن المحبوب الذي يذكره مخلوقًا آدميًا[3] خاصة وأن هذا الشاعر قد اتهم هو الآخر بحب فتى أمرد، ولكن هذا الاتهام لا يتفق مع الحقائق التالية:

(أ) إن ابن عربي كان صديقًا وتلميذًا لأسرة النظام وأخص عمتها وأباها؛ حيث أجازته عمتها عنها في جميع رواياتها عن طريق أخيها بلا سماع؛ نظرًا للثقة

---

(١) ذخائر الأعلاق: ٣ ، ٤.

(٢) الكتاب التذكاري لمحيي الدين: الفصل الثالث: ٦٩ – ٧٤.

(٣) د/ حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي: ١٥٣.

التي يتمتع بها عندهم، وأيضًا سمع على الشيخ مكين كتاب أبي عيسى الترمذي في الحديث، وفوق هذا فإن سر إعجابه بالنظام كان هو الجانب العلمي أساسًا، ثم أضيف إليه جوانب الجمال والطبع وهذا يعني أن العلاقة بين ابن عربي وأسرة النظام كانت علاقة علمية لا حسية ولو أنه قد هام بفتاتهم ما بقي الود، وما حدثت الإجازة، ولا كان السماع ولتعرض لنقدهم وأذاهم ولاشتهر ذلك وافتضح، ونقل إلينا شيء من آثاره.

(ب) ومن ناحية ثانية فإننا نرى أنه راعى في صحبتها كريم ذاتها[1] لا ما تثيره الفتاة الجميلة في الشاب من أشجان الحب الحسي والغرائز الجنسية، وأنه كان يتمنى أن يستفيض في بيان شمائل ذاتها ولكنه أحس بنقد أعدائه، أو خشي ذلك على نفسه فأعلن: لولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض، السيئة الأغراض، لأخذت في شرح ما أودع الله تعالى في خلقها من الحسن، وفي خلقها الذي هو روضة المزن، فقصر عن هذا خشية الاتهام، وحمل الرموز على الفتاة لا المحبوب المقدس جل جلاله.

(ج) إن ابن عربي وابن الفارض أعلنا صراحة أنهما لا يريدان بما قالا وجوهًا حسية، وإنما يعنيان المعاني الذوقية والتنزلات الربانية، يقول ابن عربي: لم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية جريًا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لك من الأولى، ولعلمها- رضي الله عنها- بما إليه أشير[2] وجميع الألغاز والرموز إلهية المحتد، ربانية المولد، روحانية المقصد[3] وهي تجري على

(١) ابن عربي: ذخائر الأعلاق: ٤.

(٢) ابن عربي: ذخائر الأعلاق: ٤.

(٣) ابن عربي: كتاب تاج الرسائل ومنهاج الوسائل: ٥٥٦ – ٥٥٧.

معارف روحانية وأسرار إلهية، ومشارب محمدية، وإشارات أحدية[1].

ويذكـــر في بداية كتاب ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق وفي نهايته أنـــه عمد إلى الشرح؛ لأن بدر الحبشي وإسماعيل بن سودكين من تلاميذه أخبراه أنهما سمعا بعض الفقهاء بحلب ينكران أن يكون ما جاء في ديوان ترجمان الأشواق مـــن الأسرار الإلهية، ولا بد وأن الشيخ يتستر بذلك لكونه منسوبًا إلى الصلاح والدين؛ لذا شرحت ما نظمته بمكة المشرفة من الأبيات الغزلية في حال اعتماري في رجـــب وشـــعبان ورمضان، أشير بها إلى معارف ربانية، وأنوار إلهية وأسرار روحانية، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشـــبيب، لتعشق النفوس بهذه العبارات، فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف روحاني لطيف[2].

فقـــد أفصح صراحة أن الرموز والإشارات في ديوانه ترجع إلى الروحانيات وأن النظام لها أهلية ودراية بهذا الأسلوب، وأنها لا تحملـــه على ظاهره بل تدرك يقينًا أنه إيماء ولغز، ولولا ذلك لتغير الموقف كما قلنا.

ويعـــرب ابن عربي عن منبع رمزيته وأنه الله، وعن مُوَلِّدها وهو الرب وعن قصـــدها وهـــو الروحانية، كما بين أنه ما لجأ إلى الشرح إلاَّ بعد أن أُسيءَ فهم ألفاظـــه من الفقهاء، وليس لنا أن نتهم هذه المحاولة بأنها قلب الحسي إلى روحي، أي إنه قال شعره في مكة تغزلاً في فتاته فلما عوتب بحلب واتهم في ذلك عاد إلى مكـــة مختليًا وأخذ يحول الرموز الحسية إلى معان روحية ويضمنها ذلك بصعوبة طـــورًا أو بسهولة أطوارًا؛ لأنه يصح ذلك لو لم يضع قصيدة أساسية يؤكد فيها عـــلى أن كل ما يذكره من طلل، أو ربوع، أو مغان أَوْ يَاَ ، لا، وألاَ، أَوْ مَاَ، أَوْ

---

(١) نفسه.

(٢) ذخائر الأعلاق: ٥، ١٩٦، ١٩٨.

هو، أوْ هيَ،أوْ هُمُ، أو هُنّ، أو قد، أو السحب والزهر، أو النداء بحداة، أو ورق الحمــــاة، أو شموس، أو نبات أو برق، أو رعد، أو صبا، أو رياح أو جنوب، أو سما، أو طريق، أو عقيق، أو نقا، أو جبال، أو تلال،أو خليل، أو رحيل، أو ربا، أو رياض، وغياض، وحما، ونساء كاعبات إلى آخر ما يقول:

كـــل مــــا أذكــــره ممــــا جــــرى ... ذكـــــره أو مـــــثلـــه أن تفهمـــــا
مـــنه أســـــرار وأنــــوار جلـــت ... أو علـــت جـــاء بهـــا رب الســـما
لفـــــؤادي أو فـــــؤاد مــــــن له ... مـــثل مـــا لي مـــن شـــروط العلما
صـــــفة قدســـــية علويـــــة ... أعلمــــت أن لصــــدقي قدمـــــا
فاصـــرف الخاطـــر عـــن ظاهـــرها ... واطلـــب الـــباطن حـــتى تعلما[1]

وشبيه به ما قالــــه ابن الفارض.

فـــلي ذكـــرها يحلو على كل صيغة ... وإن مـــزجوه عـــذّلي بخصـــام
شـــأني بشـــأني معـــرب وبما جرى ... جـــرى وانـــتحابي معرب بهيامي[2]

وقد أعانهما على هذا الاستخدام ما اتفقا عليه من أن تلك هي الطريقة المثلى للصـــوفية، وأنها لسان كل أديب ظريف محب للطائف، وصياغة الروحانيات بهذا الأسلوب الذي تعشقه النفوس يثير الدواعي ويحفز الهمم على دراسته وتتبعه، فإن كان الدارس من أرباب الطريق استعاد، وإن كان من غيرهم ووقف على أسرار هذه الرموز جاز لــــه أن يهتدي ويتوب كما رجع بعض المعترضين بحلب وتاب.

(د) وكأن ابن عربي تعمد وضع أسلوبه على هذا النحو الذي أكثر ونوَّع فيه من الرمزية اللفظية،والعددية،والحرفية؛ لغاية روحية وتربوية يرمي من ورائها إلى

---

(١) ذخائر الأعلاق: ٥.

(٢) ديوان ابن الفارض.

تدريب المريدين على هذا الأسلوب، ويوجههم إلى كشف المعاني والطريقة التي يصلون بها إلى الأسرار من خلف الألغاز، وينادي كلا منهم أن انظر في هذه اللطائف، وسر بين هؤلاء الطوائف، واستغنم هذه الطرائف، فعزيز أن يرى مثلي بربعك طائف، تحقق بهذه المعارف والإشارات، وانظر ما أومات إليك به خلف حجاب هذه العبارات، واسنح بها على ذاتك، وادخرها بعدكَ لبناتك[1]، ويقول للكل لا فرق بين مريد وغيره: على ذلك العلم فابحث عسى في روعك ينفث، تشهده ولا تعبر عنه، وتجده ولا تقدر الخروج منه، يحكمك لستَ تحكمه، ويعجبك ولست تعجبه[2].

ثم يضع الوسيلة الصحيحة التي يستطيع بها الخائض في الرموز أن يصل إلى عمقها وروحها، فيرى أنه لن يفك الطلسم، ويحل الرمز إلا عبد عرِج بقلبه إلى السماء، همة محمدية قد ورثنا ورثًا كليًا، وبعزمة صمدية قوية، فبهما يقطع المنازل ويتدرج في المعارج؛ حتى يكاشف ويحل ويفك الألغاز، ويعرف المعاني في المغاني وهذه الأرواح في الأرواح وهذه الحقائق الجسام في الأجساد ما أعذب اللثم والعناق عند العشاق[3].

وفي هذا الصدد بدا ابن عربي شديد اللهفة على من يقوم على إشارته ويدرسها بعمق؛ لتنجلي له مراميها قائلا: يا ليت شعري هل فهمت العقول إشارتي؟ هل عرف ما وراء هذه الحروف؟ هل علم ما حوته هذه الظروف؟واهًا لسر مكتوم، ووعاء مختوم [4].

---

(١) ابن عربي الرسالة الإلهية: ٥٦٦.

(٢) ابن عربي الرسالة القدسية (مجموع) ٥٧٢.

(٣) ابن عربي: الرسالة الإلهية: ٥٦٣: ٥٦٧.

(٤) ابن عربي الرسالة الإلهية: ٥٦٣، ٥٦٧.

(هـــ) وبعد كل هذا الذي أبرزه ابن عربي للدفاع عن روحانية رمزيته وبعدها عن الحسي والجنسي يقول: فاقتنع أيها السائل بما جرى قلمي فإنه ما استقر به قدمي[1] و يدعو لمن يقرأ ديوانه أن يعصمه اللــه من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية [2].

(و) ورأيي في النهاية: هو أن ما فعلته الفتاة في الشيخ الأكبر ينحصر في أنها أثارت شاعريته وفتقت عبقريته عن نظم بديع ، وشعر رصين، يسهل حينا ويصعب أحـــيانا، وإذا كان لكل شاعر حادثة تثير ربة الشعر في نفسه، وتدفعه لأن يـــنظم أحاسيســـه في قوالب شعرية فإن تلكم الفتاة كانت هي اللفتة التي حركـــت ســـواكن الـــنفس الشاعرية في هذا الشيخ الطائي، فانبرى ينظم شـــعوره، ووجـــده ،وأحوالـــه وأذواقه مبتدئًا من نقطة الانبهار والإكبار، والأخذ بجمال النظام الخلقي والذاتي، وسائرًا على نمطين:

نمط ظاهري يتمثل في اللفظ والقالب، وهذا الذي قد استعاره من الفتاة.

ونمـــط بـــاطني حقيقي يظهر فيما كان يحسه بالفعل في نفسه من تنـــزلات إلهية، وواردات ربانية.

ويشبه النمط الظاهري الصورة الخيالية المنعكسة على صفحة الماء السائر على شاطئه على حين يشبه النمط الحقيقي الصورة الجوهرية التي تحرك الأقدام، وتدفع الـــبدن، وتشعر وتذوق وتنظر، والذي يوصف بها هذا الذي يمشي حقيقة على الشاطئ، وأقوى الأدلة على ذلك ما نراه لديه عندما أعلن أن النظام أعربت عن نفـــس تواقة وأنها نبهت على العلاقة القديمة التي هي الحب الأزلي والروحي لا

(١) ابن عربي تاج الرسائل: ٥٥٨ .

(٢) ابن عربي: ذخائر الأعلاق: ٤.

الحب المحدث النفسي أو الجنسي، كما سقنا ذلك في أول هذا الجزء من الحديث ويقال مثل ذلك عن ابن الفارض.

ومع هذا الذي ذهبنا إليه وأنهما تغنيا بالحب الإلهي، والعشق الرباني وأن مرامي أشعارهما حقانية روحية إلا أن هذا لا يجعلنا نسلم لهما كل ما قالاه سواء في جانب الغموض وخفاء الرمز أم في جانب الإغراق في الحسية إلى درجة القرب من التشبيه والتجسيد، وأقول درجة القرب؛ لأنهما- كما سيظهر لنا في فصل الاتحاد ووحدة الوجود- من القائلين بالتنزيه ونفي التجسيم، وكان الأجدر بهما أن يظلا على ولاء للرمزية الواضحة القريبة كما هي عادة جل الصوفية، وألا يعميا علينا رموزهما ويخفياها، خصوصًا وأنهما على علم شديد بأن الغموض في المجازات من معايب اللغة والاستعمال، وأن أبا منصور الثعالبي (٤٢٩هـ) عاب على أبي الطيب المتنبي الإيغال في الاستعارة، والخروج بها عن حدها المقبول لغة وفصاحة، كما عاب على الصوفية المبالغين كذلك[١].

ويرى الإمام الرازي في المحصول أن اللفظ الشائع لا يجوز أن يكون موضوعًا لمعنى خفي إلا على الخواص[٢]، فإذا خفي على العوام والخواص كان أبلغ في الرفض والإنكار، ويبين ابن عبد ربه أنه حينما يؤتى القائل من سوء فهم السامع أو يؤتى السامع من سوء بيان القائل فليس الكلام بلاغة، ولا صاحبه بليغ والكلام الذي يثقل على الآذان ويملؤها وحشًا هو المذموم صراحة.

وعلاوة على ذلك فإن الاستعانة بالغريب عجز والتشادق في غير أهل البادية نقص[٣]، والغرابة، ومخالفة القياس اللغوي، والتعقيد الذي يبتعد باللفظ عن المراد

---

(١) الثعالبي: يتيمة الدهر ١١٧-١٢٤ والإعجاز والإيجاز: ١٢٩-١٣٠.

(٢) الجلال على جمع الجوامع للسبكي وحاشية البناني على الجلال ج١: ١٦٤.

(٣) ابن عبد ربه: العقد الفريد ج٢: ٩٧، ١٩٧، ج١: ١٧٤-١٧٦.

مـــنه لخلـــل في نظم الكلام، أو لعدم ظهور انتقال الذهن من المعنى الظاهري إلى المعـــنى الباطني، والتشبيه الغريب والبعيد كلها مخلة بفصاحة الكلام والمتكلم[1]، والتكلف في اللفظ والمعنى منهي عنه دينا[2]. وقد سبق أن وضحنا ذلك في الجزء الخاص بالمصطلحات ولقول اللـــه سبحانه: ﴿ فَلَا تَضْرِبُواْ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[النحل:٧٤].

فـــيجوز لنا أن نضرب الأمثال للمواهب، وللمخلوقات، أما ذات الحق فلا يمثل لها ولا تتصور ولا تتخيل.

وأخيرًا فإننا نلحظ أن الذي ساق ابن عربي وابن الفارض إلى الخطأ فقط في الإغراب الرمزي، والذي لا يراد به الحسي أو الجنسي أو التشبيه أو التجسيد هو الـــتأثر بالنـــزعات الفلسفية، وتطور الصراع المستعر بين الصوفية ورجال الظاهر مما اضطر معه هذان إلى الإغراق؛ حتى لا يفهم هؤلاء، ولما كانت النتيجة عكسية لجأ الطائي إلى الشرح والتفسير، ولا بأس أن نضع أيدينا على خيط مذهبنا فنقول لم يكن ابن عربي وابن الفارض حسيين جنسيين ولم يذهبا إلى التجسيم والتشبيه في رمزيتهما، وكل ما وقعا فيه من خطأ هو الإغراب والغموض، وهما مذمومان لغة ودينا.

---

(١) القزويني: الإيضاح ج٢: ٩١-١١٠.

(٢) انظر أدلة النهي عن الغموض في المصطلحات.

المبحث الخامس
مصادر الإشارة

وبعـــد هـــذه الجولة الطويلة عبر الرمزية ينبغي أن تتلمس مصادرها الأولى وعمقها الأصيل ولكننا قبل أن نسبح مع نسائم الإشارات في الكتاب والسنة وفي أقـــوال الســـلف نصحح خطأ وقع فيه البعض وهو أن ذا النون أول من استعمل الرمـــز والإشـــارة ؛ لأنه دعا إلى نبذ العبارة وعدم التعلق بها[1]على حد ما ساقه الســـلمي، ويقـــول جامي في نفحات الأنس عنه: هو رأس الصوفية، وأول من استعمل رموز الصوفية.

أما عبد اللـــه الأنصاري فيصرح بقولـــه: كان قبلـــه مشايخ ولكن سبقهم في إيراد الإشارات والعبارات وتكلم عن هذا الطريق[2] واستند إلى هذه الأقوال كـــل من (آدم متز وفيليب حتي، وقاسم غني) فقرروا سبقه في مضمار الإشارات واســـتخدام استعارة القدح والخمر عند الكلام على التصوف[3] و الرد على هذا من وجهين:

الأول: قـــال أبو سليمان الداراني (٢١٥هـــ): ما كان أضر شيء عليَّ من إشـــارات القـــوم لما في التكلم بدقائق العلوم من التمييز على الأقران[4] وبما أن الداراني أسبق من ذي النون وفاة بثلاثين عامًا وأثبت أن المشايخ قبلـــه قد تحدثوا بالإشارات عن الدقائق، وسبق أن بينا أن الرقائق واللطائف قد تطايرت في أجواء البصـــرة في النصـــف الأول مـــن القرن الثاني وفي نصفه الأخير؛ لذا نقول: إن

---

(١) السلمي: الطبقات: ١٠ طبقات الشعراني: ٦٠.
(٢) الهجويري: كشف المحجوب: ج١: ٣١١، ٣١٢ ونفحات الأنس: ترجمة ذي النون.
(٣) حتي : الإسلام منهج حياة ترجمة عمر فروخ: ١٣٣.
(٤) وتاريخ التصوف في الإسلام: ٨٠ :٨٦.

استعمال الكنايات قد سبق ذا النون بكثير، ولم يكن هو أول السابقين إلى هذا الأسلوب.

والثاني: فإن هذا الاستخدام للاستعارات والرموز الحسية أمر تقره اللغة وفاضت به آيات القرآن و الأحاديث واستعمل كثيرًا على ألسنة السلف وهو ما سنفصله في هذا المبحث.

المصدر الأول: اللغة

ووجهة النظر التي تتفق مع الواقع هي التي تقضي بأن العرب عرفوا الرمز قبل الإسلام وبعده، وأن أشعارهم قد امتلأت بالقصص التي جاءت على لسان الحيوان والطير، واشتهرت لهم أمثال هامة من ثمار الاختبار الطويل، والعقل الراجح ، نقرأ عن الكثير منها عند الجاحظ، والبيهقي وابن عبد ربه(١).

ويقول أبو عبيد: الأمثال من حكمة العرب في الجاهلية والإسلام، وربما كانت تعارض كلامها، فتبلغ بها ما حاولت من حاجاتها في النطق بكناية غير تصريح، فيجتمع لها بذلك ثلاث خلال: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه(٢) وهي وشي الكلام وجوهر اللفظ وحلى المعاني التي تخيرتها العرب(٣).

واشتملت اللغة على كثير من صور هذا الأسلوب كالتمثيل على سبيل الاستعارة والمجاز المركب والاستعارة المكنية والتخيلية، وجميع أقسامها وأقسام التشبيه مما هو مقرر في علم البلاغة، ويرى علماء هذا الفن أن المتحدث لا يكون بليغًا إلا إذا أوضح المعنى بتوفية خواص التراكيب حقها وإيراد أنواع التشبيه

---

(١) الجاحظ : المحاسن والأضداد: ١٨٦: البيهقي: المحاسن والأضداد: ١١٦، ١١٧، ابن عبد ربه العقد الفريد ج١ :٢٦٢، ٢٦٧، ٢٦٨.

(٢) جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية ج١: ٤٩.

(٣) ابن عبد ربه: العقد الفريد: ج١: ٢٦٧.

والمجاز والكناية على وجهها[1] وكل لفظ، أو خط، أو إشارة أو دلالة لـه حظ من البيان، وموضع لائق من البلاغة، لا يجوز العدول عنه إلى غيره، والمتكلم الذي لا يـوفي الكلام هذه الأغراض أو المؤلف الذي تنقصه هذه الجوانب فهو عريان عن الجمال، وروعة الأسلوب.

كما عاب الهمذاني على الجاحظ في جمله؛ لأن كلامه سهل، قليل الاستعارة، قريـب العـبارات، وصـاحبه منقاد لعريان الكلام يستعمله، نفور من معتاصة يهمله[2].

وبهذه العجالة ندرك أن الإشارات والرمزيات أساليب بلاغية أو لغوية عربية أصـلية،تداولها الـناطقون بالعربية قبل الإسلام وبعده، ومازلنا جميعًا نتداولها لا فـرق بين صوفي وغيره، ويكفينا أن نلقي نظرة واحدة على المؤلفات القديمة، أو الحديثة المعنية بجودة التعبير وسلامته؛ لنلمس بقوة تلك الثروة التعبيرية التي ضمتها بطـون هـذه الكتب وأمثالها، ولنعجب بهذه الإشارات والألغاز التي تجل عن الحصـر، الأمر الذي ينطق بوضوح بأن الصوفية ليسوا هم أول الذين استعملوا -مخـترعين- هـذه الأسـاليب إنما جروا على عادة غيرهم من أدباء العرب وشـعرائهم الذيـن نهلوا جميعًا من موارد اللغة ومنابعها والتي تعتبر بحق المصدر الأول؛ لهـذه الـتعابير الكنائية، وإن كان لا يخفى علينا أنها ليست على درجة واحدة من القبول والحسن، بل من التشبيه ما هو مقبول ومنه ما هو مردود، ومنه مُيَسَّر ومنه مستشبع.

---

(١) القزويني: الإيضاح ج٢: ٢٢٠ إلى النهاية الجزء الثاني: ج٣: ٤٦.
(٢) متز: الحضارة العربية:ج١: ٣٤٥.

المصدر الثاني: القرآن

وبما أن القرآن الكريم جاء باللفظ العربي فإنه بلا شك حمل كثيرًا من الأمثال والتشبيهات والاستعارات، مما يعتبر معه المصدر الديني الأكبر المجوز لاستخدام هذه الأساليب في الحالات الدينية والروحية على اختلاف أنواعها، وقد جاءت لفظة الرمز في قوله سبحانه عن آية سيدنا زكريا ﴿ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ﴾[آل عمران: ٤١] وقال عن حال السيدة مريم: ﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُواْ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا ﴾[مريم:٢٩].

واعتبرت الإشارة في العقائد كحال الأمة الخرساء حين أشارت إلى السماء فقال النبي: «**اعتقوها فإنها مؤمنة**»؛ حيث فهم من إشارتها أنها توحد الله.

وجاءت الأحكام الفقهية مبنية على الإشارة كاللفظ مثلما أفتى مالك بأن إشارة الأخرس في الطلاق تلزمه، وبه قال الشافعي في الرجعة والطلاق، واشترط أبو حنيفة وضوحها؛ لكي تحتسب، ويقول القرطبي: وهكذا يجب أن تكون الإشارة عاملة في سائر الديانة وهو قول عامة الفقهاء[١].

وأيضا فالكنايات كالألفاظ والإشارات يعمل بها في النكاح والطلاق، ولا يخفى أنه مادام استعمال الرمز والإشارة بالآلات الحسية جائزًا فإنه يجوز أن يكون كذلك بالكلمة بل هي أقرب من الآلات كما يتضح أن الرمز في قصة زكريا والإشارة مع عيسى كانا في معرض الحديث عن معجزة وعن إرهاص وهما من الرقائق[٢].

---

(١) انظر: الفخر الرازي: مفاتيح الغيب ج٢: ٤٥٠. وابن كثير في التفسير ج٢: ٣١ وتفسير القرطبي ١٣٢٣، والبخاري ج١ : ٣١(باب الإشارة في الطلاق).

(٢) نفس المراجع السابقة.

وساق الحق سبحانه كثيرًا من الأمثلة التشبيهية مضافةً إلى ضمائر المفرد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث أو مقطوعةً عن الإضافة ومعرَّفة أو منكَّرة في مائة وستة وسبعين موضعًا، تناولت تشبيه المحسوس بالمحسوس (١٩٤ البقرة، ١١ النساء، ١٢٦ النحل، ١٣فصلت) وتشبيه المعقول بالمعقول كما في الآيات (١١٣ البقرة ،٨١ المؤمنون ، ٢٤إبراهيم) وتشبيه المعقول بالمحسوس (٢٣الذاريات، ١٠٩ الكهف، ٢٤يونس، ٢٤هود، ١٨ إبراهيم) وتشبيه الهيئة بالهيئة (١٧الرعد، ٥الجمعة) وكتشبيه التمثيل في قوله سبحانه عن المنافقين ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[البقرة:١٧-١٩].

ووجه الشبه هنا منتزع من متعدد؛ حيث شبه حال المنافقين في إظهارهم الإقرار بألسنتهم وإعلان الإيمان وما ثبت لهم من أحكام شرعية باستضاءة صاحب الموقد بالنار، حتى إذا ارتفق بالضوء ذهب وخمد، وعاد المستضيءُ به في ظلمة وحيرة، وكذلك المنافق حينما يعاين أمر الله يعرف أنه قد خدع نفسه، وأنه قضى حياته في ظنون وغرور وضلال واستهزاء.

ومن المعلوم أن الصيب الذي هو المطر بما فيه من برد ورعد وبرق إنما رمز به إلى القرآن، والظلمات رمز للعمى الذي أصاب قلوب المنافقين فلم يروا الحق والهداية ، والرعد رمز لما في القرآن من وعيد وزجر، والبرق رمز الحجج القرآنية الباهرة، والصواعق رمز لما في القرآن من الدعاء إلى القتال في العاجل وإلى الوعيد

في الآجل، وقيل رمز للتكاليف الشرعية التي يكرهونا كالجهاد والزكاة[1].

والذين يقرءون القرآن يجدونه مليئًا بمثل هذه الرموز والتشبيهات كما جاء في سورة البقرة أيضا ابتداءً من قوله سبحانه ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ ﴾ إلى قوله ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [البقرة: ٢٦١: ٢٦٦].

في هذه الصور التشبيهية يرمز الحق برموز متعددة ؛ ليبين كيف يضاعف للمنفقين في سبيل الله ابتغاء وجهه أعمالهم، كما يضاعف الحبة إلى سبعمائة،كما يربي الجنة ويضاعفها بالوابل أو الطل.

أما المنفق رياء، أو من يُتبع ما أنفق بالمن والأذى فإن الله يمحقه كما يفعل الوابل حينما ينزل على الصفوان فيتركه صلدًا، أو حينما يأتي الإعصار فيحرق الجنة بكل ما فيها.

ويقول سبحانه ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ﴾[الأنعام: ٦٨] فقد نقلت كلمة الخوض التي تكون أصلاً لخوض الماء إلى الدخول والحديث عن آيات الله تشبيها لها بغمرات الماء ومجاهل عمقه[2].

وفي معرض التدليل على قدرة الله على بعث الأجسام يقول سبحانه: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ ﴾[الأعراف: ٥٧، ٥٨] فكما أن الله تعالى قادر

---

(١) تهذيب الإيضاح للقزويني ج٢: ٧٩، وتفسير الطبري ج١: ٣٥٢ وتفسير القرطبي ١٩٠- ١٩٣.

(٢) تفسير القرطبي: ٢٤٤٨.

على إنــزال المطر، وإحياء البلاد بعد خرابها فكذلك يحيي اللـه الموتى، والمطر رمز لسر الإحياء، والريح المثيرة رمز للسير والحشر لنقف بين يدي رحمته، ويبين سبحانه أيضا أن المؤمن ينتفع بالقرآن، والكافر خبيث لا يستفيد، وقد رمز للأول بالأرض الطيبة التي تخرج النابت بإذن الله؛ لأن الهداية منه، ورمز إلى الثاني بالأرض السبخة التي لا تثمر شيئًا مهما عمها الماء، ولم ينسب الحق إلى ذاته هذا الفعل ليعلمنا التأدب معه وأن السيئة من نفوسنا، وإذا دعا الكافر إلهه لا يقبل منه أو ﴿ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَـٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَـٰلِغِهِۦ ۚ وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَـٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَـٰلٍ ﴾[الرعد: ١٤].

قال القرطبي: ضرب اللــه عز وجل الماء مثلاً ليئسهم من الإجابة لدعائهم؛ لأن العرب تضرب لمن سعي فيما لا يدركه مثلاً بالقابض الماء باليد[١].

والمعنى أنه إما أن يراد أن الذي يدعو إلــهًا من دونه سبحانه كالظمآن الذي يدعو الماء إلى فيه من بعيد فلا يقدر على تناوله، ولا يقدر عليه بلسانه؛ لأن الماء لا يستجيب ولا يبلغ إليه، وإما أن يراد به أنه كالظمآن الذي يرى خيالــه في الماء وقد بسط كفيه فيه ليبلغ فاه وما هو ببالغه، أو أنه كباسط كفيه إلى الماء فلا يعلق بهما شيء منه[٢].

ويقول سبحانه: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَـٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَـٰطِلَ ۚ ﴾[الرعد:١٧]. فالماء رمز للعلم الإلهي وللهدى، والأودية رمز للقلوب، والزبد رمز للصدأ والرين.

كما نجد في القرآن رموزًا أخرى كالشجرة الطيبة والشجرة الخبيثة للكلمة

(١) تفسير القرطبي:٣٥٣.

(٢) تفسير القرطبي:٣٥٣.

الطيبة والخبيثة (٢١، ٢٥، ٢٦،) وكالتي نقضت غزلها كناية عن التفرق والاختلاف (٩٢ النحل) وكالسراب بقيعة الذي هو رمز لضياع أعمال الكفّار (٣٩ النور) إلى غير ذلك كثير في القرآن الكريم.

وما نلاحظه على هذا الأسلوب هو أنه يحتاج إلى اهتمام بالفهم وإلى عناية في التدبر، كما يقول سبحانه ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴾[العنكبوت :٤٣] فهي إذًا من علوم الخاصة أكثر من العامة، ولها مرامٍ تدق عن أفهام الجماهير العاديين.

وأما مجال الرمزية فغالبًا ما يستعمل بعيدًا عن الذات الإلهية، وفي حدود والمنح والمواهب والأفعال، أما ضرب الأمثال للذات فقد نهى عنه الحق في الآية (٧٤ النحل) وكما قال سبحانه ﴿ ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ﴾[الإسراء :٤٨] وذلك لأن الرمز إشارة حسية لمعنىً رقيق أو روحي أو نوراني، فلا يليق أن نستعمل المحسوسات مع المنـزه جل جلاله؛ لأن الأمثال والألغاز مستوحاة من مداركنا الحسية والعقلية وذات علاقة بالمعنى المرموز والله لا تربطه علاقة مناسبة بالمخلوقات؛ اللهم إلا العلاقة الفاعلية ونحن لا نستطيع أن نحكم العلاقة بين الرموز ومعانيها الربانية لضعف عقولنا.

لهذا ينبغي أن يظلّ مجال الرمزية بعيدًا عن الله أو الذات العليا، وإنْ كان من حق المولى أن يضرب المثلَ كما يشاء؛ لأنه يعلم ونحن لا نعلم فيخشى أن نقع في مهاوي الردى والضلال، أو أن نشبهه بخلقه، وإلى النهي ذهب الفخر الرازي والنسفي وأبو السعود[1].

---

(١) تفسير الفخر ج٥: ٣٣٣ وتفسير النسفي ج٢: ٢٩٤، وتفسير أبي السعود هامش الفخر ج٥: ٤٤٦-٤٤٧.

كما نُدرك أيضًا من الرموز القرآنية أنها تحتمل عدة معان؛ لشدة الخفاء فيها، وذلك كما رأينا عند الصحابة حينما تعددت فهومهم في الآية رقم (٢٦٦ البقرة) مما دعا مجاهد وقتادة والربيع أن يصححوا كل تفسير وكل محاولة لحل الرموز ما دامت المعاني الباطنة التي يأتي بها المفسر بينها وبين الرمز شبه قوي ويحتملها اللفظ، ومثل هذا القول يضع للوضوح حدًّا معينًا هو ألا تنقطع أواصر العلاقة بين الرمز والمعنى المرموز له، وأن يظل الشبه قويًّا وألا يختل المعنى أو الأدب اللازم.

وعلى هذا أكَّد ابن عطية حسبما نقل عنه القرطبي[1] وقرره ابن كثير أيضًا، وكذلك يظهر لقارئ القرآن الكريم تنوع الرموز من طبيعية كالغيث والمطر والماء والبرد والوابل والطل، وهي تدل على الواردات والتنـزلات الربَّانية، والجبل والتراب والصفوان والسراب والصواعق والبرق ويشار بها إلى الحرمان والمنع للبعد والزيغ، إلى رموز نباتية كالزرع والشجر والسنابل والحرث وهي من النوع الثري المستخدم في الإعطاء، إلى رموز حيوانية كالأنعام والدواب والكلب والحمار والنعق،وإلى إشارات حشرية كالبعوضة والذبابة والعنكبوت، إلى جمادية كالمشكاة والمصباح والزجاجة والدري والنار، وغير هذا مما ورد في كتاب الله مما يدل على صحة استخدام الصوفية لهذا الأسلوب.

المصدر الثالث: السنة

وقدمت لنا السنة كثيرًا من صور الرمزية منها اللفظي كاستعارة الأرض الطيبة التي تقبل الماء وتخرج وتنفع للمؤمن الذي قَبِلَ الوحي وعمل به ونفع غيره، وكالإشارة بالأرض التي تحفظ الماء فينتفع به الآخرون دون أن تستفيد هي، أو بالأرض القيعان التي لا تمسك الماء ولا تنبت الكلأ للقلوب التي تحفظ العلم ولا تستخرج منه أحكامًا؛ لعدم قدرتها على الفهم، وعدم رسوخها في العلم؛ حتى

---

(١) تفسير القرطبي : ١١٢٦- ١١٢٧ ، تفسير ابن كثير ج١: ٤٢٧.

توصِّل العلم الغير فينفع وينتفع بالاجتهاد والعمل، وللقلوب التي لا تحفظ ولا تفهم، كما جاء في قولهﷺ: «**مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضًا**» إلى آخر الحديث المشهور.

ورمز النبي بالأُتْرُجَّة للمؤمن الذي يقرأ القرآن، وبالثمرة للمؤمن الذي لا يقرأ، وبالريحانة للمنافق الذي يقرأ وبالحنظلة للمنافق الذي لا يقرأ[1].

ورمز بالحُطمة لعنف الوالي في قوله: «**إن شر الرعاء الحطمة**» واستعار الصحابة لفظة البحر؛ لسرعة جري فرس النبي حينما خرجوا على صوت فوجدوا الرسول قد سبقهم على فرسه فقالوا وجدناه بحرًا وساق أبو منصور الثعالبي في كتابه الإعجاز والإيجاز نماذج من الأحاديث التي فاضت بالإشارات الحسية كقولهﷺ: «**إياكم وخضراء الدمن**» «**لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين**»، «**الناس كإبل مائة لا تكاد تجد فيها راحلة**»، «**جنة الرجل داره**»، «**نعم الختن القبر**»، «**ملعون من هدم بنيان الله**»، أي من قتل نفسًا،وقال في طلاب الدنيا «**كل أم يتبعها ولدها**»[2].

وقد تظهر تلك الصورة وقد تخفى قليلاً كما قال رسول الله يسأل صحابته «**إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها مثل المسلم فحدثوني ما هي؟** قال ابن عمر فوقع الناس في شجر البوادي ووقع في نفسي أنها النخلة فاستحييت،ثم قالوا حدثنا يا رسول الله ما هي؟ قال: **النخلة**»[3] فنرى أنها دقت على الصحابة ثم قام النبي بتفسيرها كما يفعل الصوفية في رموزهم على غيرهم.

---

(١) صحيح مسلم (النووي) ج٢: ٤٥١، ج٥: ١٤٥.

(٢) أبو منصور: الإعجاز والإيجاز ج٢: ٢٤ والعقد الفريد ج١: ٢٦٨.

(٣) صحيح البخاري ج١: ٢٣.

وقد يشتد الخفاء كما قال رسول الله «**أي أنجشة رويدك سوقك بالقوارير**» وفي رواية «**رويدًا يا أنجشة لا تكسر القوارير**» ولإبهامه اختلف العلماء في تفسيره، فقال الهروي والقاضي عياض إن المراد بالكسر هو الخوف على قلوب النساء من حسن صوت أنجشة لا الكسر الحقيقي، وهذا أشبه بمقصوده وبمقتضى اللفظ، وقال آخرون بل الخوف على النساء منصب على الإرهاق نتيجة سرعة سير الإبل على حداء أنجشة، وإذا كان ذلك فلا عيب على الصوفية من اختلافهم حول رموزهم وإشارتهم.

وهناك صورة ثانية من صور الرمزية تكون الإشارة فيها تمثلاً بحالة حسية واقعية ملموسة كقوله ﷺ عندما أعلن عند دعوته: «**يا بني عبد مناف... إنما مثلي ومثلكم كمثل رجل رأى العدو فانطلق يربأ أهله فخشي أن يسبقوه فجعل يهتف يا صباحاه**[1]. وكقوله: **أرأيتم لو أن أمامكم باب أحدكم نهرًا يغتسل منه خمس مرات أيبقى عليه درن قالوا: لا قال: فكذلك الصلاة**»[2] لا تبقى ذنوبا عالقة بالقلب، ومثل «**أنتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الأبيض، أو كالشعرة البيضاء في جنب الثور الأسود**».

وأحيانا تكون الرمزية عملاً واقعيًا يدل على معنى كما روي **سلمان فقال: كنت مع رسول الله تحت شجرة فأخذ غصنًا من أغصانها يابسًا فهزه؛ حتى تحات ورقه، ثم قال : ألا تسألني لم أفعل هذا يا سلمان؟ فقلت:** لم تفعله يا رسول الله؟ **فقال: إن المسلم إذا توضأ فأحسن الوضوء ثم صلى الصلوات الخمس تحاتت خطاياه كما تحات هذا الورق،ثم تلا** : ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾[هود:١١٤].

---

(١) صحيح مسلم (نووي)ج١: ٤٨٤

(٢) صحيح مسلم (نووي)ج٢: ٣١٣

وروى عبد الله بن مسعود قال: «خط لنا رسول الله يومًا خطًا ثم قال: **هذا سبيل الله**، ثم خط خطوطًا عن يمينه وخطوطًا عن يساره ثم قال: **هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليها**، ثم قرأ: ﴿ **وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا** ﴾[الأنعام:١٥٣].

فهذه الرمزيات من جزل الكلام وفصيحه وصدقه الذي ينقاد له مسلم[١]، ويقول الإمام النووي: وفيها استحباب ضرب الأمثال لإيضاح المقاصد[٢] ويقول أيضًا: وهذا الاستعمال من أساليب العلم وضروبه[٣]، أما القسطلاني فيذكر عقب كثير من الأحاديث التي عبر فيها بألفاظ محسوسة عن معان عقلية قائلا: ما يشكل من المعقول قد يُردُّ إلى عبارة محسوسة؛ ليفهم، ويشبه به للعلماء وإنما يساق التمثيل لينكشف بالمحسوس ما هو معقول.

واستعمال المعاريض جائز إلا في المظالم فلا بد من التصريح[٤]، وبالتالي فإن السنة تمثّل مصدرًا حيويًا للرمزية التي نطق بها الصوفية وتبين أن الخفاء قد يتطرق إليها بشرط ألا يكون مستفحلاً أو متصلاً بالذات الإلهية؛ ولكن تبقى فروق جوهرية بين رمزية الكتاب والسنة وبين رمزية الصوفية سواء في حالة القائل، أم في غايته، أم في طبيعة الرمزية، فبالنسبة لحال القارئ فإن رمزية النبي قيلت في حالات اطمئنان كاملة وثبات يقيني، بخلاف الرمزية الصوفية فكثيرًا ما كانت تقال في حالات وجد أو حالات غلبة، وهذا الفرق يجعل النبي المتمكن قادرًا على أن يعبر عن أشد المعاني لطافةً بالعبارة واللفظ سواء بسواء ؛ لكونه مدركًا بوضوح العلاقة بين المعنى اللفظ، على حين يعجز الصوفي عن ذلك في كل حال

(١) صحيح مسلم (نووي) ج٤: ٤٩٤، ج٢: ٤٥٢ج٥: ١٤٥.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) إرشاد الساري ج١: ١٥٢ن ٤٤٢، ج٩: ١٣٤.

الوجـــد والـــتمكين؛ لأنه لا يصل في تمكينه إلى حال النبي، وبالتالي فالعجز عن التعبير سمته في الحالتين معًا.

وأما بالنسبة إلى الغاية من الرمزية فقد رأينا الصوفية استخدموها غيرة على الأســـرار وصونًا لها من غيرهم، ولكن بالنسبة للوحي من كتاب أو سنة فحينما تســـاق فـــيه فللتفهيم، ولبيان المعنى اللطيف وإبرازه، أو لتقريبه إلى السامع، أو لتحسين النطق به، أو لتأثير على البشر بموقع الكلام الجيد لا للتعمية.

وأمـــا الفـــارق في طبيعة الرمز فإنَّه على الرغم من أن بعض الرموز الدينية اتســـمت أحيانًا بالخفاء وحملت أكثر من معنى ؛ لكن السياق كان يحدد مسارها ويوضح مقصودها، ولم يكن اللفظ بعيد الصلة كل البعد عن المعنى المراد، كما لم يُخلَّ بآداب الحضرة الإلهية؛ حتى تلكم الرموز التي جاءت في سياق الحديث عن اللـــه مثلما رأي النبي ﷺ جبريل وميكائيل في منامه: فقال أحدهما الآخر: اضرب لـــه مثلاً فقال: إنما مثلك ومثل أمتك كمثل ملك بنى دارًا، ثم اتخذ فيها بيتًا، ثم جعـــل فـــيه مائدة ثم بعث رسولاً يدعو الناس إلى طعامه.... فاللـــه هو الملك، والدار هي الإسلام، والبيت الجنة، وأنت يا محمد رسول الله».

فهـــذا مثلٌ لائق بذات الحق يختلف تماما في الأدب عن رمزية ليلي وسعدى، بخلاف الرمزية عند الصوفية فإننا نجدها واضحة أحيانا، ونجدها غائصة في الخفاء حيـــنًا إلى درجـــة أن تســـاق القصيدة كلها تتحدث باللغة الحسية، ولا تحمل مؤشـــرات تقودنا إلى التفسير الرموز وشرحها، أو تحدد لنا غاياتها، وأحيانًا تبعد الصـــلة بين اللفظ والمعنى كإلياس رمز للقبض... ، والخضر رمز للبسط، والختم علامة الحق على قلوب العارفين، والريق محل الاعتدال في الأشياء، ومع كل هذه الفروق فتبقى المصادر الثلاثة السابقة أصولاً لرمزية وإشارات الصوفية المعتدلة.

المصدر الرابع: أقوال السلف

والدليل على جواز استخدام الرمزية بجانب ما ذكرنا وعلى أن استعمالها سبق ذا النون، وسبق العصر الذي سمي بعصر التصوف ما نراه من استعمال الصحابة لأسلوب الاستعارات والكنايات سواء أكانت لفظًا واضحًا، أو حادثة واقعة، أو قولاً منقولا من الغير يحمل على ذوق الناقل لا القائل، أم كانت إشارة خفية، كل هذا ورد على لسان الصحابة.

ففي الجانب الواضح يقول سعد بن أبي وقاص حينما طلبوا منه الخروج إلى الفتنة: أعطوني سيفًا له عينان بصيرتان، ولسان يحدثني عن الكافر فأقتله وعن المؤمن فأكف[1]، ولما راودوه مرة أخرى قال: مثالنا ومثلكم كمثل قوم كانوا على محجة الطريق البيضاء، فبينما هم كذلك جاءت، ريح عجاجة فضلوا الطريق، فذهب جماعة ذات اليمين فضلوا وأخرى ذات الشمال فضلوا، وقالت طائفة ننيخ على الطريق؛ حتى تهدأ الريح وتنقشع الفتنة، فنحن مع الذين أناخوا[2].

والمحجة رمز للاستقامة على الطريق المستقيم، والريح: الفتنة، والتفرق يمينًا وشمالاً رمز للفئتين المتقاتلتين، والإناخة رمز إلى المعتزلين.

وكتب سلمان إلى أبي الدرداء: يا أخي بلغني أنك قعدت طبيبًا تداوي المرضى، فانظر إن كنت طبيبًا فتكلم فإن كلامك شفاء وإن كنت متطببًا فالله الله لا تقتل مسلمًا فكان أبو الدرداء يتوقف بعد ذلك إذا سئل[3]، فالطبيب إشارة إلى البارع في الصنعة المجيد لفنه، المتقن لعلم الفتيا، والمرضى هم طلاب

---

(١) محاضرة الأبرار ج١: ١٦١.

(٢) نفسه.

(٣) إحياء علوم الدين ج١: ٦٢.

المعرفة، والمتطبب رمز لعدم التمكن من الفن أو العلم.

فنرى هنا استخدام الرموز لمعان معروفة واضحة عند الجميع، أو متعارف عليها فيما بينهم، وهي مع هذه الدقة ذات وحدات متنوعة، وكل وحدة حسية تعبر عن معنى عقلي أو روحي واحد، وكل وحدة لها طابع علمي مخصوص كالشرب أو الري الذي يتناسب مع الموارد العلمية حسبما استخدمها سلمان مع رجل من بني عبس[1]، ونفس هذا الاتجاه رأيناه عند الصوفية.

وأحيانًا ينقل الصحابي بيتًا قيل في غرض حسي إلى غرض روحي يتناسب مع ذوقه مثلما سمع عمر رجلاً ينشد للحطيئة:

متى تأته تعشو إلى ضوء ناره تجد خيرنا عندها خير موقد

فقال ذاكم رسول الله ﷺ[2]، وقد ينتاب الغموض أيضًا بعض إشارات الصحابة كقول أبي بكر طوبى لمن مات في النانات، قيل وما النانات قال جدة الإسلام فقد استعصت لفظة النانات على من يجلس حول أبي بكر من الصحابة وهم من العلم بالعربية بمكان.

وقد يتعمد القائل الإخفاء كقول سلمان يدعو على خصم له اللهم لا تمته يدركه حتى أحد الثلاثة وعني فتنة الدجال، وفتنة الأمير والشح، وقد تبعد الصلة بين الرموز والمعنى المراد كما قالوا لأبي الدرداء ادعُ لنا قال: لا أحسن السباحة وأخاف الغرق[3] ولكن البعد والغموض هنا غير عميقين ولا ينعدم التشابه بين اللفظ والمعنى بل تبقى أواصر الصلة قائمة.

---

(١) حلية الأولياء ج١: ١٨٨.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين ج٢: ٢٢.

(٣) أبو نعيم: الحلية ج١: ٣٣، ٢٠، ٢١٨، ٢١٩.

وأقوال الصحابة كما رأينا سابقة لما جاء به الصوفية في هذا المضمار، وتعتبر سندًا لها، ولا غرو فللصحابة عناية بالروحية ولغتها، واهتمام خاص بالأذواق التي مهدت لمذهب المتصوفة على هذا النحو من الرمزية وجميع المقامات والأحوال التي اعتنى بها رجال القوم، و لم نجد رمزية واحدة لدى الصحابة تخل بالأدب مع اللــه سـبحانه، وأخـيرا فإننا إذا رجعنا لما دوناه في القسم الأول على لسان التابعين وتابعـيهم أدركنا كثيرا من الرموز التي وردت على لسان زهاد المدينة والبصرة والشـام وغيرهـم، وذلك على غرار ما قالـه عطاء عن أستاذه عبد اللـه بن عباس وعن سعة علمه: ما رأينا بيتًا قطُّ أكثر وعاءً لماء وخبز من بيت عبد اللـه بن عباس[1]، وقد أكثروا من هذا الأسلوب حتى قال الجاحظ: سأتحدث عن نيفٍ من كلام النساك ومواعظهم مع قلة كلامهم، وشدة توقّيهم، ورُبَّ قليل يغني عن الكـثير، كمـا رُبَّ كثيرٍ لا يتعلق به صاحب القليل، بل رُبَّ كلمة تغني عن خطـبة، وتـنوب عن رسالة، بل رب كناية تربي على إفصاح، ولحظ يدل على ضمير، وإن كان ذلك بعيد الغاية، على النهاية[2].

وهكـذا إذا وازنـا بـين ما لدى الصوفية وما لدى عصر السلف في مجال الأسـلوب الرمزي وجدنا اتفاقهم في الرمزية الواضحة وتنويعها إلى قولية، وهيئة مركـبة، وواقعـية، ومنقولة صادفت حالاً ووجدنا بعضها غامضًا لدى الطرفين وينبـع كل رمز من شعور ديني ويتجه إلى معنى روحي و لم يفترق الصوفية عمن سبقهم إلا في الإغراق وشدة الإبهام وضرب المثال مع الحق سبحانه، وهو ما ننبه على بعده، وننكر أن يكون ذلك أسلوبًا دينيًا يعبِّر عن معان روحية إسلامية.

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج١: ٣٢١.

(٢) الجاحظ البيان والتبيين ج٢: ٦.

الفصل الرابع

الظاهر والباطن أو الفقه الصوفي

عمق النظرة وجديتها

مَنْ منا ينكر أن في الإنسان باطنًا هو القلب والأفئدة، وظاهرًا هو الحواس؟ ومن يستطيع أن يُكذِّب أنَّ الإنسان يحوي سرًّا وعلنًا وخفاءً وجهرًا؟

ولا مراء في أنَّ كل فرد له بالنسبة للآخرين ظاهر يرونه وباطن يدق عنهم، وللنفس صوتها الخفي وصوتها المسموع، ولها دوافعها النفسية الداخلية وأفعالها الأخلاقية الخارجية.

والعالم قسمان: **عالم الغيب** أو الملكوت **وعالم الملك أو الشهادة**، والعلل والأسرار والنواميس خبيئة وراء الظواهر تحتاج إلى من ينقب عنها، ومهما بالغ الحسيون في الاعتماد على المادة والتجربة إلا أنهم يفسحون أيضا للحدس الباطني مجالاً للعبور من الملاحظات الخارجية إلى الفرض التفسيري الذي هو تصور باطني يكشف عن خفايا التجربة أو الربط بين الظواهر.

فالنظرة الصحيحة هي التي تتجاوز سطح الماء أو غياب الظاهر؛ للتعرف على الكنوز وخفايا الباطن، وهو التي توقن أن للدين جانبًا باطنيًّا تصديقيًّا وآخر عمليًّا ظاهريًّا، وأنَّ الإسلام اهتم بتربية الجوارح والأخلاق الظاهرة والأعمال الشرعية التي يقوم بها البدن، كما أعطى قدرًا كبيرًا للقلب وللضمير والإرادة وفاضت الآيات والأحاديث بالأعمال المنوطة بالقلب من رضا وصبر وخوف ورجاء وشكر، وبالأعمال المتعلقة بالظاهر من عبادات وجهاد.

وقد تحدَّث القرآن عن السر بمعنى ما استكن في القلب، وعن العلن بمعنى ما بدا على الجوارح فقال سبحانه ﴿ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴾

[النحل:١٩] ﴿ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴾[التغابن:٤] وأحيانًا يستخدم السر بمعنى الإخفاء عن الأعين والعلن بمعنى الظهور أمام رؤية الناس ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [البقرة:٢٧٣].

وبنفس هذا المعنى جاءت اللفظة في الآية (٢٢ الرعد، ٧٥ النحل) كما ذكرت في مقابل الإبداء (٧٧ يوسف) وتكررت ألفاظ النجوى والإخفاء والكِنّ في مقابل الإعلان والإظهار مما لا يخفى مع كل هذا على ذي لب أنّ الإسرار وما في معناه عملٌ نفسي ونشاط داخلي،وليس المراد به صمت النفس صمتًا لا عقد فيه أو صمتًا يرادف الخلو وإلا ما تعلق به العلم بالإثابة أو العقاب.

وتبعًا لهذا فقد أجمع المفسرون لمثل هذه الآيات على أنّ للإنسان أعمالاً مستكنة في الصدور كالنيات والسرائر يعلمها الحق بكليتها وجزئياتها لا يخفى عليه منها شيء كما يعلم ما تبديه الظواهر من سائر الأعمال والطاعات والأخلاق(١).

ويقول رسول الله مبينًا معاملة الحق للعبد: «**السر بالسر والعلانية بالعلانية**» وفي بعض الأحيان يستعمل لفظة جوَّانية وبرَّانية فيقول: «**من أصلح جوانيته أصلح الله برانيته**» مثلما نجد ذلك في أقوال سلمان الفارسي، وأبي عبيدة ومعاذ بن جبل وفي أقوال الربيع بن خيثم، وسعيد بن المسيب، ومطرف بن عبد الله، ومسلم بن يسار، وأبي حازم، فالتأمل السريع والنظر الخاطف يُدركان بجلاء شمول القرآن والحديث وتعرض السلف لكل الجوانب الإنسانية الداخلية والخارجية، ولعمري فهي النظرة التي تتفق مع طبائع الإنسان والأشياء.

---

(١) تفسير الفخر ج٨ : ١٦٠، وابن كثير ج٨: ٢٣٨،ج٦: ٢١٨، ٢٦١، وأبي السعود هامش الفخر ج٨: ٣٨٣.

الصبغة العامة للنظرة الصوفية

اقتصر الصحابة والتابعون وتابعوهم من الزهاد على لفت النظر إلى الظاهر والباطن ، وتوجيه العناية إلى إصلاحهما بالعلم والعمل ، وكذا الصوفية فإنهم كانوا أوفياء للنصوص لفظًا وعملاً وغاية ، وقد تشربوا أقوال السابقين ، وانتفعوا بنصائحهم في هذا المجال الذي نحن بصدده والحديث عنه حتى نبتت في قلوبهم جذور المعرفة وسمت سيقانها ، وكان لهم مع الأصول التي ورثوها من الكتاب والسنة.

ومع مواعظ السلف أعمال عقلية تجلت في دقة التحليل والتقسيم والتصنيف، وفي قوة الربط بين كل قسم وسببه أو منبعه، وفي الشروح والتفاسير التي تعلقت بما حللوه ، وفي كثرة الاستنباطات القلبية التي تشبه الفهوم العقلية التي يتوصل إليها رجال الظاهر بأدواتهم الحسية ومداركهم العقلية، مع العلم بأن هذه التحاليل أو الاستنباطات لم تكن خالية من النفحة العاطفية والذوقية القائمة على الرقة والتصفية، والمفعمة بالشعور الروحي العميق الوارد عن طريق المن والجود والعطاء الرباني.

ونستطيع أن نتصور خط الصوفية من البداية، وهو الخط الذي يبدأ من الشرع ويتجه إلى وجهتين:

وجهة داخلية: تعمد إلى إصلاح القلب.

وطرف خارجي: يبدو من تربية الجوارح وإعدادها عن طريق العبادات والمعاملات والأخلاق الإسلامية، ومهمة الصوفي هي أن يجمع الطرفين معًا في اتجاه صادق مخلص نحو الله، وفي تجرد كامل عما سواه، حال كونه صاعدًا من داخله وخارجه إلى ما فوقه، مستعطفًا مستجديًا إشراقات ربه وإلهاماته،

وعطاياه، وهو خط تمتزج فيه الأوامر الشرعية المتعلقة بالظاهر والباطن مَعًا مَعَ عواطف الإنسان ومشاعره، وهاتان السمتان تلازمان الصوفي عندما يعرض لكل جانب من جوانب المشكلة سواء منها ما يتصل بالمعنى، أو بالربط بين الشريعة والحقيقة، أو بالفهوم الخاصة بالعبادات، أو بالتأويل للنصوص.

الظاهر والباطن

الشيء الظاهر في اللغة: هو الذي بان ووضح، والباطن: هو داخل كل شيء، فبطن الوادي داخله، وبَطُنَ الأمرِ عُرِفَ ما في جوانيته، وهما من أسماء الأضداد لغة فقط[1]، وعندما يعرفهما الصوفية يجعلونهما موسومين بسمات علمية عرفانية، ويفصلون بينهما من حيث طبيعة الإدراك وأداته، والعلوم المحصلة لكل منهما، فيرى الخرَّاز أنَّ للأولياء لسانين: لسانًا في الباطن يُعَرِّفُهم صنع الصانع في المصنوع، ولسانًا في الظاهر يعلمهم علم المخلوقين.

فلسان الظاهر يكلم أجسامهم، ولسان الباطن يناجي أرواحهم[2] والأول متَّجه إلى الله ساكنٌ معه، متطلع إليه لا يفشي سرًّا، ولا ينظر إلى غيره من أهل أو مال أو ولد أو خلق، وينال به العارف علوم الدراية، ويرتبط بالإيمان ارتباطًا كبيرًا، ويثمر لنا علوم اليقين، والإخلاص والمعرفة والتوكل، والمحبة، والإنابة، والتقوى، إلى آخر ما يتعلق بالقلب من مقام أو حال، ولا يخفى أن عين القلب هي المُدرِكَةُ لكل العلوم الباطنية بنور ربِّها، كما ذهب إلى ذلك الطوسي والجيلاني.

أما اللسان الثاني فيكلم الجسد بالحس والعقل، أو يسوس الظاهر بمكاسب الإدراك الحسي والعقلي، وهو واقف مع الشرع والأسباب، ويتحرك بالاجتهاد،

---

(١) طبقات السلمي: ٥٤.

(٢) نفس المرجع السابق.

ويعمـــل في ميدان علم الرواية أو الحديث والأحكام الظاهرة، وينظر إلى مصالح البدن والأولاد ومن تلزمه نفقته في الدنيا(١).

ولكـــل من اللسانين أيضًا علم وفقه، وبيانٌ وفهمٌ، وحقيقةٌ وحدٌ، ولا يخلو كل منهما من الجانب العملي والعلمي، كما لا يخفى ما في هذا الأسلوب الصوفي مـــن تقســـيم وتفريع مُشبعين بالعاطفة والذوق، وإلى اللسانين معًا جاء قولـــه سبحانه: ﴿ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾[لقمان:٢٠]، والظاهرة منها ما هو مادي كالرزق والأولاد، والصحة وكمال الخلق ومنها ما ليس ماديًا كالتوفيق إلى الطاعات، والقيام بفرائض الإسلام ونسكه- والباطنة كالهدايا القلبية بالشرح والقذف وإنارة البصيرة، وبث اليقين، والعلم بالله، والتعرف على حقائقِ وأسرار الأشياء(٢).

وكمـــا بين اللـــه النعم الظاهرة والباطنة فقد حذَّر من الآثام بنوعيها فقال: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾[الأنعام: ١٥١] وكذلك جاء الـــنهي عنهما في الآية٣٣ -من سورة الأعراف والآية ١٢٠ من سورة الأنعام، والســيئات الظاهـــرة كالسرقة والزنى والربا وغيرها، والباطنة كالحقد والبغض والشحناء والكبر والضجر وغيرها من آفات القلب، وهما المرادان في قولـــه ﷺ: «لا أحد أغير من الله، من أجل ذلك حرَّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن».

ومـــع إشارة القرآن والسنة الواضحة إلى الظاهر والباطن بنوعيهما، واعتناق الصـــوفية واهتمامهم بهما إلا أنه يُراعَي أن روح الدين تحض على العمل بصورة أكـــثر، بيـــنما يعتني الصوفية بالجانب العرفاني، ومع كلٍّ فهما يلتقيان معًا عندما نـــدرك يقينًا أن العمل بالشرع والتمسك بالدين هما طريق الصوفي للوصول إلى

---

(١) أبو نصر الطوسي: اللمع: ٤٣، ٤٤ والفتح الرباني للجيلاني: ٢٦ والغنية له: ج١: ١٢٨.
(٢) تفسير القرطبي ٥١٥٥-٥١٥٦، ٢٥١٠ وابن كثير : ٢١٨: ٢٦١ ج٢، ٣١٦: ٣٥٦، ٣٥٧.

معارفــه الذوقية كما التقيا عند أبي هريرة في قولــه: حفظت من رسول اللــه وعاءين فأما أحدهما فبثثته وأما الآخر فلو بثثته قُطِع هذا البلعوم.

تقديم الباطن وإعلاء شأنه

كـــثيرًا ما يصادف الباحث حين ينظر في العلاقة بين الباطن والظاهر مشكلة تبدو عويصة وغامضة، وتطفو على السطح حينما نسأل الصوفية أيهما مقدم رتبةً وأصالةً: الباطن أم الظاهر؟ وترد أقوالهم حينًا تقودنا إلى الاعتقاد بأن الباطن مقدم وحيـــنًا آخر تدل على تلازمها، وعلى أن علوم الباطن لا تنال إلا بالسلوك على طريق الظاهر.

وبشيء من التدقيق ينحل الإشكال، خصوصًا، إذا راعينا ضرورة أن الصوفية يفرقون بين الباطن كموضع للتصديق والقصد والإخلاص وبينه كمحل للواردات والمعارف الربانية والأسرار الإلهية.

والبـــاطن بهـــذا المعنى لابد أن يكون نابعًا من السلوك الظَّاهري وناشئًا من السير على الشريعة.

أما الباطن بمعنى العقد الإيماني، وحسن التوجه، والخلو من الرياء والنفاق فهو بلا شك سابق على كل جانب من جوانب الظاهر؛ لأن أول حال المسلم الإيمان بالله، وهو لا يعتد به حقيقة إلا بالتصديق القلبي.

وأيضًا فالقلب مَجْمَعُ الخزائن، ومحل النظر الإلهي، ومعقد الإخلاص، ومنشأ الأعمـــال، والراعي للبدن، فلابد من الاهتمام به، وتنظيفه؛ حتى تصح الأعمال ويـــتطهر البدن، وإلا فإذًا كَلَّ الباطن كله، واعتلت الأعمال من أساسها: **«ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»**.

ومن ناحية أخرى فإن الإنسان ينسب إلى القلب والنفس بلا واسطة ولا ينسب إلى الجوارح إلا بواسطة، فإذا نبه الصوفية بعد هذا على تعلق الأشياء بالقلوب، وعلى ضرورة أن يبتدئ السالك وكل مسلم بعمارة باطنة ثم بعمارة ظاهرة[١] وبينوا أن طهارته أصل كل الطهارات فقد نظروا إلى القلب بهذا الاعتبار التصديقي مثلما أكد الجيلاني وطاش كبرى زاده وشارح عين العلم؛ ولهذه الأسباب جاء السر مقدمًا في معظم الآيات القرآنية على العلانية، ودعا الرسول فقال: «**اللهم اجعل سريرتي خيرًا من علانيتي واجعل علانيتي صالحة**»[٢] وقال: «**من أصلح سريرته أصلح الله علانيته**» وخطب عثمان فقال: «**أيها** الناس اتقوا الله في هذه السرائر فإني سمعت رسول الله يقول: **والذي نفسي بيده ما عمل أحدٌ قطُّ سرًّا إلا ألبسه الله رداء علانيته إن خيرًا فخيرًا وإن شرًّا فشرًّا**» وقال الإمام علي: من كان ظاهره أرجح من باطنه خفت بموازينه يوم القيامة، ومن كان باطنه أرجح من ظاهره ثقلت موزاينه يوم القيامة[٣] والباطن من هذه الناحية مغاير للحقيقة وإن كان مَحِلاً لها.

الشريعة والطريقة والحقيقة

الشريعة في اللغة: مُشْرَعَةُ الماء، أي مَوْرِدُ الشَّاربة، وهي أيضا ما شرع الله أي سَنَّ من الدين، والحقيقة من حَقَّ الأمر أي: أثبته وأوجبه، وكان على يقين منه وحَقَّ الخبر: وقف على حقيقته، أو صحَّ وثبت، أو وصل إلى منتهاه، وفيه ما يشعر ببطون الحقائق؛ ولذا سميت المرأة وكل ما تجب حمايته حقيقة.

---

(١) الجيلاني: الفتح الرباني: ٣١، ٣٢، ٤٩، ١٠٨ وطاش كبرى زاده مفتاح السعادة ج٣: ٢٦ وشرح عين العلم ج٢، ١٢٨، ١٣٤.

(٢) رواه أبو نعيم بسند غريب.

(٣) عماد الدين الأموي: علم القلوب هامش قوت القلوب: ٢٨٣ .

كقول لبيد:

أَتَيتُ أَبا هِندٍ بِهِندٍ وَمالِكاً بِأَسماءَ إِنّي مِن حُماةِ الحَقائِقِ [1]

ويقول القشيري مبينًا كلاً منهما: الشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمر الله، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر، والشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، والشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق[2] «وإياك نعبد» حفظ للشريعة، «وإياك نستعين» إقرار بالحقيقة كما بين أبو على الدقاق[3].

والسبيل الذي يسلكه الطالب والمؤدي إلى الكمال أو الموصل إلى الحقيقة هو المسمى بالطريقة، أو بتعبير اصطلاحي خاص بالقوم: هي الأمر اللازم لأرباب الحقائق، والأحوال المختصة بهم في مقامات الكمال[4] فكأن الصوفية نظروا إلى الشريعة كمورد ومنهل يرده الظامئون إلى الاستقامة، والطالبون إلى الكشف عن خبايا الحقائق ، فلما أتوها، أعطوا ظواهرهم لعلومها، ودرسوها دراسة وافية، ونفّذُوها تنفيذًا دقيقًا، ونقوا بواطنهم، ووجهوها لله قصدًا، وحبًّا ومطالعة، وصلوا من وراء ذلك إلى شهود الحق في صفاته وأفعاله وأسراره، وانجلت أمام عين بصائرهم كنوز الحقائق وخفاياها، والحبل الذي ربط بين العبد وبين ربه سمي طريقة.

والشريعة في أحكامها التكليفية ومقتضياتها التنفيذية تسمى ظاهرًا، والحقيقة كثمرة من ثمار الشريعة وفائدة من فوائدها الجمة تلتقي مع الباطن في الموضع وهو

(١) مختار الصحاح: ٢٢١، ٢٥٩

(٢) الرسالة: ٤٦

(٣) الرسالة: ٤٦.

(٤) محمد السايح: بغية المستفيد: ١٦٦

القلب، وفي العلوم والأسرار والمكاشفات إن أريد بالباطن العلوم الحاصلة فيه، والواردة إليه من المنح والمواهب، أما إن أريد به التصديق أو العقد فقط فتكون الحقيقة أوسع معنى من الباطن بهذا الاعتبار، وأيضًا فالحقيقة بحسب تحقق بعض العباد بها، وعدم تحقق البعض تغاير الشريعة.

والشريعة باعتبار قدرة الجميع على تنفيذ أحكامها الظاهرة وعجز البعض عن إدراك أسرارها أو المكاشفة من خلال القيام بها تغاير الحقيقة، والثلاثة باعتبار مغايرتها يمكن أن نسمي الباطن إيمانًا والشريعة إسلامًا والحقيقة إحسانًا، والترتيب بينها على هذا النحو ترتيب منطقي وديني؛ لأن الإيمان بمعنى التصديق يلزم وجوده أولاً قبل الشريعة والعمل بها.

ثم إذا تحقق في قلب العبد وجبت الشريعة تنفيذًا وتطبيقًا ، وبالإخلاص في العمل والعبادة ينتقل الإنسان إلى حال الإحسان أو الشهود الحقيقي، وهذا هو الترتيب المناسب لحال الدعوة الإسلامية التي ابتدأت بإصلاح الباطن في العقيدة، ثم بتربية الظاهر وتنقية النفس عن طريق العبادة شريعة،ثم الوصول إلى كشف الأسرار وعلم التأويل إحسانًا.

ولكن هذا التغاير أمر اعتباري، كما قلنا، وفي الحقيقة يمكن التصريح بأن الشريعة والحقيقة والطريقة واحد بالنظر إلى أمر الله سبحانه ؛ بحيث يحكم العارف على الظاهر والأوامر الشرعية على أنها جملة الأسرار الربانية فهي من هنا حقيقة، ويرى الحقائق أنباءً وعلومًا إلهية جلاها الحق وأبداها كيفية المعارف الشرعية.

وقد ركز القشيري وابن عربي الشيخ زكريا الأنصاري على أن الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره، والحقيقة أيضا شريعة من حيث إن المعارف

به سبحانه أيضا وجبت بأمره[1] أو على حد تعبير ابن عربي عين الحقيقة، والشريعة حق، ولكل حق حقيقة، فحق الشريعة وجود عينها، وحقيقتها ما ينزل في الشهود منزلة عينها في باطن الأمر، فتكون في الباطن كما هي في الظاهر من غير مزيد، وما ثم حقيقة تخالف شريعة؛ لأن الشريعة من جملة الحقائق، والحقائق أمثال وأشباه[2].

والطريقة بما أنها وجبت بالشرع فهي شريعة وبما أنها من الأسرار فهي حقيقة، والثلاثة متحدة في الماصدق لا في المفهوم؛ لأن ما يصدق عليه شريعة يصدق عليه حقيقة، والعكس بالعكس، والتفرقة في المفهوم لا تعني اختلافهما؛ لأن الشريعة ما ظهر من أحكام الحقيقة، والحقيقة ما بطن من أحكام الشريعة، كما يقول زكريا الأنصاري ويسانده أحمد بن زروق والعز بن عبد السلام [3] والصوفية يطلقون لفظة التصوف، لتشمل هذه المعاني باتحادها ومغايرتها لا بمخالفتها ويستندون في بحوثهم المستفيضة هذه إلى ورود مادة الشريعة في خمس آيات، ومادة الطريقة في تسع، ومادة الحقيقة في مائتين وتسع وثمانين آية، ولعل مرجع هذه الكثرة في مادة الحقيقة إلى أنَّ اسم اللــه هو الحق، وأنه مطلوب كل سالك، والحقيقة معيار لكل معرفة شرعية أو عقلية، ولأن الشريعة بما فيها من صفة يقينية، وبما تحمل من أسرار فهي من عين الحقيقة[4].

كما يستدلون كذلك على أن الشريعة جاءت بمعنى الحقيقة بقولــه سبحانه

---

(١) الرسالة القشيرية:٤٦.

(٢) ابن عربي الفتوحات المكية: ج٢: ٧٤٢ .

(٣) الأنصاري: الفتوحات الإلهية نقلاً عن هامش تحفة السفرة لابن عربي: ٩٥ وشرح الشيخ الأنصاري على الرسالة: ٤٦ وقواعد التصوف لابن زروق وزيد خلاصة التصوف للعز بن عبد السلام: ١٦،١٧.

(٤) طبقات الشعراني ج١: ٤.

﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[المائدة:٤٨] ويقول جل شأنه ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا ﴾[الجاثية:١٨]، والجعل والأمر من أسرار اللـه سبحانه فالشريعة جقيقة من هنا، كما أن التوحيد واليقين شريعة حسبما نصت الآية ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا ﴾[الشورى: ١٣] والدين المشروع حسب نطق الآية هو توحيد الله، وما يقتضيه من الطاعات والإعراض عن الدنيا وزينتها، والتحمل بالأخلاق الفاضلة فالكل مشروع، دين واحد وملة واحدة ويجب أن يكون المراد من الدين شيئًا مغايرًا للتكاليف والأحكام؛ لأنها مختلفة متفاوتة وعلى هذا يتفق القرطبي والفخر الرازي والنسفي وابن كثير وأبو السعود[1].

وهكذا دلت تلك البحوث على مقدرة فائقة، وقلب واع، وعقل مستنير، وقد انفردوا بها دون غيرهم، ولم تكن موضوعًا لعلم آخر، وبذا قدَّموا للعلم الإسلامي المبني على الشريعة فُهُومًا قمينة بالتقدير والإعجاب ونظرات واستنباطات من الكتاب جديرة بالالتفات إليها والوقوف عندها.

الصوفية طلاب شريعة دائمًا

بعد أن اتضحت أمامنا علاقة الألفاظ السابقة ببعضها من ناحية المفهوم، وثبت أن الباطن بمعنى التصديق أسبقها، ثم الشريعة، ثم الطريقة، ثم الحقيقة، وهي جميعها بمعنى واحد من ناحية الماصدق أو من ناحية كونها وجبت بالأمر الإلهي، نبين هنا علاقة الشريعة بالحقيقة من ناحية السلوك، وأيهما أعطاه الصوفية تقديرًا أكثر واهتمامًا أكبر وندرك يقينًا أن رجال الطريق قد اعتبروا علوم الشريعة ضرورية للسلوك أبدًا وقرروا أنه يجب على السالك أن يدرسها أولاً قبل التطلع

---

(١) تفسير القرطبي:٥٨٣١ تفسير الفخر الرازي ج٧: ٢٦٨.وتفسير أبي السعود هامش الفخر ج٨: ٢٨ وتفسير النسفي ج١: ١٠٢ وابن كثير ج٧: ١٨٢، ١٨٣.

إلى الحقيقة؛ لأنه بالتصديق الباطني والاستقامة على الشريعة تنجلي القلوب وتأتيها الحقائق.

فالشريعة إذًا باب الحقيقة ومفتاحها، والشريعة بداية والحقيقة ثمرة وغاية، ولن يصل أحد منا إلى ما يشتهي إلا بعد ما يجتاز الباب الأصلي، وبعدما يدخل من الردهة الضرورية لها، وحتى إذا ما وصل السالك فإن الشريعة لا تفارقه بحال من الأحوال ؛ مهما أوتي من الحقائق وكوشف بالأسرار ومن هنا أكدوا على سبق الشريعة كمقدمة أساسية للحقيقة كما أظهروا تلازمهما ومشاكلتهما.

أمّا ضرورة سبق الشريعة فلأنها في نظر السري والمكي حصن للسالك ومعيار أو ميزان دقيق له في كل مراحل سلوكه، وإذا بدأ المريد بها فإنه يؤمن عليه من الزلل والخطأ ويحفظ من الإلحاد والزندقة، ويتبين صحة الدقائق من فساد الهوى، ولهذه العلل حدثنا الجنيد أنه كان يسمع خاله السري يدعو له عقب انصرافه من مجلسه قائلاً: جعلك الله صاحب حديث صوفيًّا ولا جعلك صوفيًّا صاحب حديث[1].

ويُلقي المكي كثيرًا من الأضواء حول هذه العبارة فيخاطب كل سالك بأنك إذا بدأت بعلم الحديث والأثر ومعرفة الأصول والسنن ثم تَزهَّدْتَ وتعبدت تقدمت في علم الصوفية وكنت صوفيا عارفا[2]، وأما إذا كان العكس وابتدأت بالتعبد والتقوى والحال شغلت به عن العلم والسنن وأيضا فمن تكلم في علم الباطن على غير قواعد العلم الظاهر وأصوله فذاك من الإلحاد في الشريعة والوليجة بين الكتاب السنة[3].

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

ومـا دام الأمـر كذلك فأحسن أحوالك أن ترجع إلى العلم الظاهر وكتب الحديـث؛ لأنه هو الأصل الذي تُفَرَّعُ عليه العبادة والعلم[1] بالحقائق والمعارف الربَّانية.

وإلى هـذا ذهب أحمد بن محمد الحريري حين قرر أن الأمر كلـه مجموع على فصل واحد وهو أن تلزم قلبك المراقبة ويكون العلم على ظاهرك قائمًا[2].

ونفـس هـذا الشرط يؤكده أبو على الثقفي والجيلاني وابن عربي[3] وجميع الصـوفية والسـنيين والسلفيين وبناء عليه فإن الشريعة إمام وسابقة في الوجود والحكـم والحكمة عند ابن زروق ويمكن الاكتفاء بما دون الحقيقة أو التصوف، ولا يمكن الاكتفاء بالحقائق أو التصوف دونها[4] وإلى هذه الجوانب مجتمعة أو إلى هـذا الشـرط الضروري يقول سبحانه ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة:١٢٢].

وقد نُبهُوا على ضرورة التلازم بين الظاهر والباطن ، أو بين الشريعة والحقيقة سـواء في مرحلة السلوك الأولي؛ حيث أوجبوا إصلاح الظاهر بالعلم مع إصلاح الباطن بالورع، وأعربوا عن سياحة الأول بالعلم والشرع والخلق، والثاني بالحال والوجـد والكشف مع التلازم بين الجانبين على وجه الدوام حسبما فصَّل ذلك

---

(١) نفسه.

(٢) ابن الجوزي : صفة الصفوة ج٢: ٢٥٣

(٣) طـبقات السلمي ٨٩: الجيلاني: الفتح الرباني ٢٩، ١٥٢، ٤٧: ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢: ٧٤٢.

(٤) ابـن زروق: قواعد التصوف: صحيفة: ١٢ (القاعدة: ٢٠، ٢١، ٢٢) صحيفة: ١٥ (القاعدة:٢٦).

إبراهيم القرمسيني وأبو حفص النيسابوري[1] وأبو محمد الشعراني، وبما أنهما لا ينفكان فهما كالإسلام والإيمان، أو كالجسد والقلب لا حياة للمتدين ولا للإنسان إلا بهما، وأدنى مخلفة بينهما تؤدي إلى أعمق المخاطر كالإلحاد أو إلى الجهل والغرور عند المكي[2].

والنتيجة المرجوة والملحة من كل هذا هي ما جاءت على لسان الدسوقي في قوله: والشريعة مؤيدة بالحقيقة، والحقيقة مقيدة بالشريعة، والشريعة أصل والحقيقة فرع، ويوصي مريديه: أن يحبسوا أنفسهم في قمقم الشريعة، ويختموا عليها بخاتم الحقيقة وأن يجالسوا من جمع بين الشريعة والحقيقة كما يوصي الشيوخ أن يحكموا الشريعة والحقيقة، ولا يفرطوا؛ كي يصح الاقتضاء بهم فإنه ما سميت الحقيقة حقيقة إلا لكونها تحقق الأمور بالأعمال وتنتج الحقائق من بحر الشريعة[3].

ولأن الشريعة هي القاعدة، وهي الشجرة وهي النقية المنقاة الخالصة المخلصة والحقيقة ثمرة، فالثمرة لا تولد ولا تنضج إلا من الشجرة وعلى أغصانها، وهذا تنبيه قوي على التلازم بينهما في المراحل العليا من السلوك أو في مراحل الكشف بعد التلازم في بدايات السلوك.

وليس هذا فقط بل أكدوا على المشاكلة بين الظاهر والباطن، أو بين الدقة في تطبيق الشرع وبين وضوح الحقائق؛ بحيث يكون ظاهر الفقير في الاستقامة كباطنه لا يزيد أولهما عن ثانيهما في مظاهر الإخلاص وإلا جرح الصدق ودب

---

(١) طبقات السلمي: ٩٨: ١٠٠

(٢) قوت القلوب ج١/: ١٣٠، ١٦٥.

(٣) الطبقات الكبري للشعراني: ١٢٤، ١٤٣، ١٥٠، ١٥٣.

الرياء علي حد ما ذهب إليه أبو سليمان الداراني[1].

ويشـــدد المحاسبي على تطبيق المشاكلة في المجاهدة بمعنى أنه يجاهد باطنه تنقية وتصفية، ويجاهد ظاهره اتباعًا واقتداء؛ لأن من اجتهد في باطنه ورَّثه اللـــه حسن معاملـــة ظاهرة ومن حسن معاملة ظاهره مع مراقبة لباطنه ورَّثه اللـــه الهداية إلى أنواره[2]، ﴿ وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [العنكـبوت: ٦٩] وفي حـــال الصدق والإخلاص يصير كل أدب لأي من الجانبين عـــنوان الأدب في الجانب الآخر، ويصح أن نقول مثلا مع أحمد الحريري حسن أدب الظاهر عنوان حسن أدب الباطن[3].

وهـــذا المـــنهج الصوفي في تقديم الباطن، واحترام الشريعة، وجعلها أساسًا وضـــابطًا للحقيقة، جاءت به كثير منْ الآيات القرآنية التي حثتْ على التصديق وعـــلى العلم والعمل بالظاهر، ورتبت عليهما معًا فضل اللـــه في إدخال هؤلاء الطـــائعين والعابدين إلى رحاب الجنة، وبينت آيات أخرى على أهم أهل الفلاح والطوبي والمآب والزيادة والهداية الخاصة والبشارة والنور، وهم خير البرية، وأهل الاســـتخلاف، والمنح اللدنية، والذين أدخلهم اللـــه في رحمته ورفعهم درجات ودرجات في الإيمان والعلم، وأنـــزل عليهم ملائكته بالتطمين والبشارة،وتولاهم بذاته في كل حال من أحوالهم.

ومـــن ناحـــية أخرى فإن كثيرًا من الآيات بينت أنه إذا انفصل الباطن عن الظاهـــر بأن تسلل الكفر أو النفاق أو الرياء إلى الباطن حبطت الأعمال، وأيضا

---

(١) الطبقات الكبري للشعراني ج١: ٦٨.

(٢) طبقات السلمي:١٦.

(٣) طبقات السلمي: ٢٩.

فإذا لم يقم العبد بأوامر اللـــه ولم يلتزم حدوده فهو الفاسق أو الظالم[1].

وكـــل هذه الجوانب هي التي سعى إليها الصوفية بغية نوالها، أو حذروا من الـــتفريط فيها خشية الردى والهلاك، ولا بأس أن نستمع إلى نيكلسون وهو يعلق على دقة هذه البحوث وقوتها، وعلى عمقها وشمولها ونفعها إذ يقول: والمتصوفون قـــد أدوا -دون ريب- عملاً جليلا للإسلام فهم بنبذهم قشور الدين وإصرارهم عـــلى تحصـــيل لبابه بتنمية المشاعر الروحية وتطهير البواطن لا بالعمل الظاهري فحســـب، قـــد مكـــنوا لملايين الناس من حياة غنية عميقة[2] كتلك التي عاشها صحابة رسول اللـــه وتابعوهم.

الشبه: تحريرها ودحضها

بعـــد أن ظهـــر القـــول بوجـــود الظاهر والباطن، والشريعة والحقيقة هب الظاهريون يقولن: لا نعرف إلا علم الشريعة الظاهرة التي جاء بها الكتاب السنة» وتلك هي **الشبهة الأولى**.

والـــرد على هذه سهل وبسيط يتجلى في كل ما سقناه من نصوص جاءت صراحة تحمل الدلالة على الألفاظ الأربعة السابقة، كما أننا نعلم أن أبا هريرة نال وعـــاءين مـــن العلم هما الرواية والدراية، والأول بثه والثاني أسره، وروي عبد الواحد بن زيد قال سألت الحسن عن علم الباطن فقال: سألت حذيفة بن اليمان

(١) (٢٥البقرة، ٨٢ منها: ٥٧، ١٢٢ النساء، ٤يونس، ٢٣هود، ٢٣إبراهيم، ٨٨، ١٠٧ الكهف، ١٤،٢٣الحج، ٥٨العنكبوت،٨لقمان، ١٩السجدة، ٣٧سبأ، ٢٢ الشورى، ١٢محمـــد، ١١البروج) (٣٨النور، ٤٥الروم، ٣٦الشورى، ٧٢طه، ٢٧٧ البقرة، ٥٧ آل عمـــران) (٩يونـــس، ٢٩الرعد، ٥٥النور، ٦٧القصص، ٣٣، ٢٣الشورى، ١١ الطلاق، ٧البينة).

(٢) الصوفية في الإسلام: ٩٠.

عن علم الباطن فقال: سألت رسول اللـــه عن علم الباطن فقال: **«سألت جبريل عـــن علم الباطن فقال: سالت اللـــه -عز وجل- عن علم الباطن فقال: «هو سر من سري أجعلـــه في قلب عبدي لا يقف عليه أحد من خلقي»** وقال عنه الرسول ﷺ : إن من العلم **«كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الاغترار بالله»**.

وأمـــا **«الشـــبهة الثانية»** فتتلخص في أن ابن الجوزي، وابن القيم، وبرهان الديـــن البقاع قد أرجعوا آراء الصوفية الخاصة بالباطن والظاهر إلى ما ورد عن الشـــيعة؛ لأن القول باثنينية النصوص والدين بصفة عامة، والإدعاء بأن الحقائق ســـابقة على الشريعة ويمكن الاستغناء بها عند الوصول إليها دون الشرع هو بلا شـــك قول الشيعة الهاشمية والغلاة كالحارثية والمخرمية والإسماعيلية والقرامطة[1]؛ حيـــث يـــرون جميعًا أن لكل ظاهر باطنًا ولكل تنـــزيل تأويلاً، والظواهر أمثال مضـــروبة وتحتها معان باطنة فيها، واتباع الشرع جزء من العقاب الأدبي عذب اللـــه به قومًا لم يعرفوه حقًا، وزاد ابن القيم في اتهامه لرجال القوم أنهم يقدمون الوجـــد والكشف والذوق على الشرع عند التعارض، والرد على هذا الاتهام من عدة وجوه:

أولاً: إن الصـــوفية يختلفون عن الباطنية في السلوك والغاية، أما في السلوك فقـــد ســـبق توًا بيان اهتمام الصوفية بالعلم الظاهري دراسة والسير عليه طريقًا، وبـــيان الملازمة و المشاكلة بين الشريعة وبين الحقيقة، أو بين ظاهر المريد وباطنه، مـــع إبراز المخاطر الناجمة عن إهمال الشرع في السلوك، وإزاء هذا امتدحوا بكل

---

(١) ،رجع: الشهرستاني(الملل والنحل ج١: ١٣٤، ١٣٥، ١٧٢)، القمي:(المقالات: ٨٥)، الـــنوبختي (فـــرق الشـــيعة٧٤) د/ النشار (نشأة الفكر الفلسفي: ٣٨٠- ٣٨٤) ابن الجـــوزي (تلبـــيس إبليس ١٠٢) ابن القيم (مدارج السالكين ج ٢ :٧٠ج٣ ١٦٦) البقاعي (تنبيه الغبي: ٣٣).

فخر واعتزاز كل من كان كذلك حتى كان أبو علي الكاتب يقول عن أبي علي الــروز باري إنه سيدنا فقيل لــه في ذلك فقال: لأنه ذهب من علم الشريعة إلى الحقيقة، ونحن رجعنا من علم الحقيقة إلى علم الشريعة[1].

ومعــناه أن الروزباري قصد الشريعة أولاً فدرسها وتعمقها وطبقها فهُدِي مــنها إلى الحقيقة، وغيره من أمثال الكاتب هفت نفسه إلى الحقيقة، فلما دنا من رحابهــا نــيّةً واتجاهًا ومحاولة اعتاصت عليه فأدرك أنه لن ينالها إلا بالرجوع إلى الشــريعة فعــاد واجتهد فيها؛ حتى كوشف على قدره، فلما كان الحال كذلك وابتدأ الروزباري من الباب ومن الأمر كان سيدًا للذين حاولوا أن يتخطوا الباب إلى ما في داخله، ثم تبين لهم وهمهم فعادوا إلى المدخل الشرعي الصحيح.

وأيضــا فإن العلماء مجدوا الشيخ أبا مدين الإفريقي (٥٨٠هــ)؛ لأنه وقف بظاهــره مــع الشريعة، وذهب بباطنه مع الحقيقة، فما انقطع لصحة البداية ولا رجع لعدم الغاية، والنص واضح لا يحتاج إلى تعليق.

ثانــيا: وأمــا اختلافهم في الغاية فإن رجال الطريق قصدوا من وراء القول بالظاهــر والباطن إلى التكامل الديني، والنفسي والروحي، وإلى محاولة التعمق في النصــوص وأســرارها، أو تجلت غايتهم في تربية الظاهر، وتصفية الباطن، كي تنقشــع الحجب بين السالك وربه ليدرك المعاني الدقيقة، ويستنبط بنور ربه من أسرار الآيات ما يخفى عن الحس والعقل اللذين اجتهدا في ظاهرها.

ومــن هذه النظرة البريئة، والغاية المحمودة سلمت نياتهم وصحت أعمالهم، وتحققت مآربهم ، ولم يتخلوا عن الشريعة عندما بدت الحقائق أمام عين بصائرهم بــل نــادى كل منهم على الآخر وهو غارق في ساحات القرب، إياك أن تترك

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج١: ٣٣١.

العمـل، فقيل وما ذاك العمل؟ قال داود الطائي: دوام الطاعة لمولاك[1]، وتحاثوا فـيما بيـنهم على أن يرفع كل سالك جهد الطاعة كلما صعد درجة على سلم الوصـل والقرب، وأن يترقى ظاهره بمقدار من يصاحب فيكون مع العوام فضة ومـع المـريدين ذهـبًا ومع العارفين دُرًّا وياقوتًا[2] على حد تعبير يحيى بن معاذ الرازي، وإذا تحقق الدنو والقرب طولب بزيارات لا تطلب من أرباب البدايات، ولا يسمح العارف لنفسه بترك حد من حدود الشريعة مع كمال بصيرته[3].

كما اشترط الغزالي والسهروردي البغدادي، ومن زعم ترك التكاليف؛ لأنه وصـل هـتف الصـوفية السنيون جميعا نعم وصل ولكن إلى سقر، وعدوه من الحمقـى والغـالطين، وبالتالي بعد كل هذا فإنه يبطل ادعاء المثيرين للشبه بأن الصـوفية يـتركون الشرع عند الوصول كما تأول الباطنية قول اللـه سبحانه: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ ﴾ [المائدة :٩٢] بأن الذي يصل إلى الإمام ويعرفه ارتفع عنه الحرج في جميع ما يطعم ووصل إلى الكمال والبلاغ[4].

كما يبطل زعم من ذكر بأن رجال الطريق يقدمون الذوق على الشرع إذا تعارضا، ولابد من القول بأن التشابه في الأثنينية للنصوص وللإنسان بين ما وجد عـند الصـوفية وبين ما وجد عند الباطنية لايؤدي إلى التطابق سلوكًا أو غاية؛ حيث وضحت وجهة الصوفية ونظرتهم إزاء الالتزام بالشرع بداية ووصلاً، وبدا سـوء القصد عند الغلاة من وراء أفكارهم؛ لأنهم عملوا إلى الإضرار بالإسلام،

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج٤: ٣١٩.

(٢) تاريخ بغداد ج٤: ٢٠٩.

(٣) الغزالي مشكاة الأنوار: ٣٢- ٣٣ والسهروردي: عوارف المعارف ٧١.

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل ج١: ١٣٥.

وإنكار الشرائع، وإبطال الظاهر؛ لكي يسري باطلهم بعد ذلك[1].

ثالثا: وأرى كذلك أن مثيري الشبه جانبهم الصواب في تحديد اللون والقدر الذي يوجه له الاتهام، فاعتقادي أنهم عنوا بالصوفية الذين أشبهوا الباطنية من مزج التصوف بالفلسفة من دعاة الإشراق والفيض كابن سبعين والسهروردي المقتول وغيرهما من المتأخرين الذين اهتموا بالكشف وبما وراء الحس، والذين كان سلفهم مخالطين لإسماعيلية المتأخرين.... فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقولهم[2] كما يقول ابن خلدون.

والذي يدلنا على ذلك صراحة هو ما وجدناه في تلبيس إبليس لابن الجوزي، وفي الفتاوى والرسائل والمسائل لابن تيمية، وفي مدارج السالكين لابن القيم من تقدير شديد للصوفية السنيين المعتدلين كشقيق ومعروف والداراني والأنطاكي والسري والجنيد وحاتم الأصم والشبلي وغير هؤلاء الذين التزموا الشرع بداية ونهاية، مما يقطع بأن اللوم انصب على المتفلسفين من الصوفية لا المتشرعين الصادقين.

وأحب أن أقول هنا: إن المعتدلين قد ساهموا بقدر كبير في حرب الخارجين والمداعين والمنتسبين والمتشبهين، فالفلسفيون والسنيون يلتقون عن احترام الشرعيين كما يلتقون عند ذم المفرطين، ولو أن ابن الجوزي وأشباهه من مدرسته حددوا منذ البداية أرباب الصبغة الفلسفية وشبهوهم بالباطنية لأراحوا واستراحوا، ولكانوا أكثر التزامًا لجادة الصواب.

---

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس: ١٠٢.

(٢) المقدمة: ٤٠٢.

الفقه الصوفي في العبادة

اقتصـــر الفقهـــاء على دراسة الأحكام الظاهرة فقط ولم يعيروا الباطن كبير اهـــتمام، ولم يأخذوا في اعتبارهم منه إلا النية فقط، وجاء الصوفية فأفتوا الجميع بـــأن أحكـــام الجوارح شرط صحة أو وجوب، وأحكام الباطن شرط كمال، وللظاهر أثره في تنوير الباطن وللباطن أثره في إتقان وقبول الظاهر، واقتضاهم هذا أن يتأملوا كل حكم ظاهري سواء كان أصليًا أو فرعيًا تأملاً دقيقًا؛ ليستشفوا من ورائه ما يناسبه من معنى باطني؛ حتى تجمعت لديهم قواعد باطنية مقابلة للقواعد الظاهرة هي في مجموعها ما يسمى بالفقه الباطني أو الدراية أو الفقه الأكبر، وقد كشـــفوا فيه عما يجب أن تتحلى به القلوب بصفة عامة، وفي أثناء تأدية العبادة بصفة خاصة، وعما يجب أن تتخلى عنه من الرذائل والرياء المفسد للعبادة.

كما ربطوا بين أقل الفرعيات الفقهية وبين آداب الحضرة الإلهية التي تقتضي إفراده سبحانه وحده بالطاعة، وأيضا فقد اشتمل الفقه الباطني والمأخوذ من أسرار العـــبادة عـــلى إصـــلاح النفوس والأخلاق، أي إنه عم القلب والنفس والخلق والتوحـــيد الـــنقي، مع الاهتمام البالغ بالفقه الظاهر، وإفراد الأبواب الأولى من المؤلفات الصوفية الطوال بالأحكام المتعلقة بصحة العبادة قبل الحديث عن فروع عـــلم التصوف يدل دلالة قاطعة على مدى اهتمام الصوفية بهذه المسائل الظاهرة واعـــترافهم لها بالصدارة، وكونهم ضمنوا الأحكام ما يناسبها من أعمال الباطن دلـــيل آخر على عدم إهمال هذا العلم الذي لم يلتفت إليه الفقهاء، ودليل كذلك على جدية سعي الصوفية نحو تكميل الإنسان وترقيه، وتدل تلك العملية بتمامها على أن رجال القوم كانوا فقهاء صوفية لا صوفية فقهاء.

المنهج المتبع إزاء الفقه الأكبر

لمـــا تركـــزت غاية الصوفية في هذا المجال على دراسة الفقه ظاهرًا وتطبيقه للتوصـــيل إلى محاولـــة الفهم والدراية لمعاني أحكامه وأسرارها لزم هذا أن يكون

منهجًا مناسبًا مع مطلوبهم، وقد حددوه في نقطتين بارزتين:

إحداهما: العلم بكافة الأصول والفروع في العبادة والقيام بها على خير وجه مع الاجتهاد الشديد في الطاعة لتتصلح بواطنهم فتدرك، وتبع ذلك أن يأخذوا أنفسهم بالعزائم دون الرخص، وأن يلتزموا إلتزامًا دقيقًا.

وظهرت **النقطة الثانية**: في ضرورة الأخذ بالأحوط فهم مع الأئمة إن اتفقوا ومع الأحوط إن اختلفوا أخذًا لأنفسهم بالعزيمة تطوعًا ونأيًا بها عن تلمس الرخص تورعًا[1] عملا بقول رسول الله ﷺ: «**لا يبلغ المرء درجة المتقين؛ حتى يدع ما لا بأس به مخافة ما به بأس**».

نماذج من أسرار العبادة وباطنيتها

شمل الفقه الباطني كل عبادة على حدة، وفصل لكل حكم ظاهري حكمًا باطنيًّا، وسنقتصر هنا على بعض النماذج التي توضح لنا كيف أدرك الصوفية غايتهم، وكيف وصلوا إلى تكميل جوانبهم الخارجية والداخلية، وكيف أن فقههم هو الفقه الشامل الذي يستطيع أن ترى عليه النفس تربية كاملة وعميقة دون أن يترك جارحة أو خاطرًا.

(أ) **الطهارة**: تعرض الظاهريون إلى الطاهرة المائية سواء قصد بها الصغرى أم الكبرى، كما تعرضوا للطهارة الترابية، وبينوا لكل منهما أحكامها الخاصة بهما، والمتعلقة بما يصلحهما أو يفسدهما، وأما رجال الطريق فقد تحدثوا عن مفهوم الطهارة في نظرهم، فجعلوه عامًّا شاملاً للظاهر والباطن، والأول كالقشر والثاني كاللب على حد مذهب الغزالي[2]، ويلاحظ أن تقسيم

---

(١) محمد عيد: المنهج الصوفي في الفقه الإسلامي: ٧،٥ . وانظر اللمع للطوسي في الأبواب الأولى.

(٢) الغزالي: الإحياء ج١: ١١٢ والأربعين في أصول الدين: ٣٥.

الغزالي هذا شبيه بتقسيم الفقهاء للطهارة إلى قسمين مائية وترابية فهنا أثنينية وعنده أثنينية.

ولكن ابن عربي يزيد الاثنين إلى أربعة فيقول إن الطهارة صفة تنـزيه وهي معنوية وحسية، أو طهارة قلب وطهارة أعضاء معينة، فالمعنوية طهارة النفس من سفاسف الأخلاق ومذمومها، وطهارة العقل من دنس الأفكار والشبه وطهارة السر من النظر إلى الأغيار وطهارة الأعضاء متعددة: إذ لكل عضو طهارة معنوية[1] فقد ربَّع القسمة كما هي مربعة عند الفقهاء لشمول المائية إلى صغرى وكبرى وقيام الترابية مقامها، وجعل المعنوية أجزاء كما أن للحسية أعضاء مختلفة، وهذا يعني أن الصوفية جاروا الفقهاء في فهم الأحكام الظاهرة، وزادوا عليهم تلمس المعاني الباطنية وإن حاولوا أن يجعلوها مقابلة في صور التقسيم للآلات والأعضاء الحسية وللأحكام الفقهية الخاصة بالبدن، وأن يعقدوا أواصر صلة قوية بين كل معنى وحكم، كما شملت النفس والعقل والقلب.

والحق أنهم كانوا موضوعيين إلى أبعد الحدود حين تحدثوا عن علاقة الطهارة المعنوية بوجهها الحسي، فرغم أن الغزالي جعل الحسية قشرًا والمعنوية لُبًا لكن لا ينبغي أن يفهم من ظاهر الكلام عدم القيمة للقشر أو إمكان أن يتخلق اللب بلا قشر، بل المثال أريد به معناه العلمي الصحيح الذي يدل على أنه لا وجود لأحد الوجهين بدون الآخر، وكما أن الحبة ككل لا توجد إلا بجسمها الظاهري وحقيقتها الكامنة تحته، ولا غناء لأي منهما عن الآخر فكذلك الأحكام الفقهية لا كمال لها في التحقق إلا بالشكل الخارجي والداخلي.

وكما أن الخلية النباتية كامنة في اللب ويتفتق عنها متخطيًا القشر، ونحن نرى النبتة بادية من هذا الظاهر فإنه لا يستغني كل منهما عن الآخر، وكذلك في

---

(١) الفتوحات ج١: ٤٣١.

الظاهر والباطن بالنسبة للطهارة ليس يخفى اتصال الجوارح بالقلب[1] كما لا يخفى أن السر وإن كان أساسًا كالخلية تحت القشر لكن طهارة السر تتوقف على طهارة مقدمتها إلى أن ينتهي إلى طهارة الظاهر[2] والتأثير متبادل بينهما ، فللقلب معارف تنحدر آثارها إلى الجوارح، وتدخل من أحوال الجوارح أنوار إلى القلب.

والعلاقة بينهما كتلك التي توجد بين عالم الشهادة وعالم الملكوت، الأول بدن والثاني نظامه وسره، الضرورة قاضية بعدم انفكاكهما، وإلا بقيت المادة صماء لا حركة فيها، وكان النظام معنى من المعاني لا قيمة له، ولا نستطيع أن نلمس آثاره ودقته وانضباطه، وأيضا فإن العابد تطهر بالماء فقط فإنه لا يتحقق بالنقاء المطلوب، وليعلم المريدون أن بحور الظاهر لا تفي بالطهارة الكاملة إذا نأى المتطهر عن البحر اللدني، وأن الماء الأجاج لا يغني وحده إذا لم يتحقق الإنسان بعذب الحقيقة.

فكم من طاهر لم يتصف بطهارة إذا جاوزوا البحر اللدني واحتمي
ولو غاص في البحر الأجاج حياته ولم يفن عن بحر الحقيقة ما زكا[3]

ومن المعقول والصائب أن تكون الآيات التي حثت على الطهارة أو تعرضت لها شاملة للمعنيين معا كقوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾[البقرة: ٢٢٢] وقال ابن كثير أي المتنزهين عن الأقذار والأذى، وقال سبحانه عقب آية الطهارة المائية بقسميها والترابية: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ

(١) الإحياء ج١: ١٨.

(٢) زاده: مفتاح السعادة ج٢: ١١٢ والأربعين في أصول الدين: ٣٥ وعين العلم ج١: ٥٦، ٥٧، ٢٥٢.

(٣) الفتوحات ج١: ٤٣١.

﴿عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾[المائدة: ٦] أي من الذنوب[1]، وقال القرطبي: لتستحقوا الوصف بالطهارة التي يوصف بها أهل الطاعة[2].

الوضوء:

ومما يدل على أن الصوفية جاروا الفقهاء في تفريعهم لأحكام الباطن حريًا على تقسيم الظاهر ما نراه من تلك الأحكام الباطنية التي أبرزوها مع كل شعيرة من شعائر الوضوء، فالمعاني التي ينبغي توافرها مع غسل اليدين إلى الكفين هي الجود والتوكل، ومهما نظف العبد يديه وأتقن غسلهما ظاهرًا وتوجه في ذلك إلى الله وحده ولكنه بخيل فما تحقق الغسل الكامل المقبول.

وكذا إن كان راكنا إلى الأسباب غير متوكل على الله يرى أن ما في يده أوثق به مما عند الله فما صفا كفه ولا زكت يده حقيقة يقول ابن عربي:

وإن غسل الكفين وترًا ولم يزل بخيلاً بما يهوى على فطرة الألى
فما غسلت كف خضيب ومعصم إذا لم يسلح سيف التوكل منتضى

وعلى المتطهر طبقًا للفقه الصوفي الكبير أن يجلي القلب بالطاعات، وينقيه، وأن يحافظ على بريقه كما يطهر فمه بالسواك، وأن يبرأ من الدعوى والكذب وطول اللسان مع المضمضة، وأن يرق ذوقًا وحالاً؛ حتى يتنسم ريح الاتصال عند غسل الوجه فيقول الغزالي: فاغسل وجه قلبك عن النظر إلى غير الله، وماء الوضوء إن استعمل بحقه الظاهري والباطني وسم العبد بسمة الحياء في وجهه، فإنه:

إذا صح غسل الوجه صح حياؤه وصح له رفع الستور كما يشا

(١) تفسير القرطبي ٨٩٩ وتفسير ابن كثير ج١: ٢٦٠.
(٢) تفسير القرطبي ٢١٠٥.

وأيضا فعلى المتطهر أن يغسل يديه وذراعيه عن الامتداد إلى غيره سبحانه، وأن يتأمل معنى العبودية الكامل عند إمرار اليدين على الرأس حتى منتهى قفاه، يقول الشيخ الأكبر:

وإن لم يمس الماء قمة رأسه   ولا وقفت كفاه في ساحة القفا
فما أنفك من رق العبودية التي   تسخرها الأغيار من منزل القوى

ومن سار على هذه الوتيرة سمع الحديث الإلهي بالأسرار عند مسح الأذنين، وهكذا تعمق الغزالي وابن عربي في هذه الأسرار المصاحبة لأعضاء الوضوء، كما شملت كذلك المسح على الخفين، والجبيرة، والتيمم، والجنابة، إلى أن يقول ثانيهما:

وذاك في كل العبادات شائع   وليس جهول بالأمور كمن درى
فهذا طهور العارفين فإن تكن   من أحزابهم تحظى بتقريب المصطفى
إذا كان هذا ظاهر الأمر فالذي   توارى عن الأبصار أعظم منتشى[1]

ولا يخفى علينا هنا أن التناسب واضح بين المعنى الباطني وبين المعنى الظاهري، كما أن المعاني الخفية قد اتسعت؛ حتى شملت حقائق التوحيد والمقامات والأحوال والمعرفة، والطهارة على هذا النحو هي «شطر الإيمان» كما يقول رسول الله.

والوضوء بهذا المعنى هو الذي يحقق النقاء الكامل من الذنوب كما ورد في أحاديث رسول الله ﷺ.

روى الإمام أحمد ومسلم عن عقبة بن عامر قال: كانت علينا رعاية الإبل

(١) الغزالي : منهاج العارفين: ٨٧،ابن عربي الفتوحات المكية ج١: ٤٣١.

فجاءت نوبتي فرحتها بعشاء،فأدركت رسول الله ﷺ قائمًا يحدث الناس فأدركت من قوله: «**ما من مسلم يتوضأ فيحسن وضوءه،ثم يقوم فيصلي ركعتين مقبلاً عليهما بقلبه ووجهه إلا وجبت له الجنة**».

وقال مالك عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله قال: «**إذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينيه مع الماء أو مع آخر قطر الماء، فإذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة بطشتها يداه مع الماء، أو مع آخر قطر الماء، شفإذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مشتها رجلاه مع الماء أو مع آخر قطر الماء؛ حتى يخرج نقيًا من الذنوب**» رواه مسلم، ومما لاشك فيه أن هذه الفوائد باطنية، وأنها لا تتحقق إلا بحسن الوضوء وحسن التوجه.

(جـ) الصلاة

وعندما ينتهي السالك من الطهارة على النحو الذي أشرنا إليه ويريد الدخول في الصلاة فإن الصوفية اشترطوا أن تكون النية بالله ولله، أو كما يقول أبو سعيد الخراز: أن تقبل على الله تعالى كإقبالك عليه يوم القيامة ووقوفك بين يدي الله تعالى وليس بينك وبينه ترجمان وهو مقبل عليك وأنت تناجيه، وتعلم بين يديه من أنت واقف فإنه الملك العظيم[1] وإذا كبر تكبيرة الإحرام فعلى المصلي أن يستشعر التعظيم مع الألف، والهيبة مع اللام، والمراقبة والقرب مع الهاء، ولا يكُنُّ في قلبه حين ينطق بها إلا الكبرياء لله وحده حسبما فهم أبو النصر الطوسي.

وأما الأدب الباطني في القراءة فهو أن يشاهد العابد بسمع قلبه ما يتلوه كأنه يسمع من الله، أو كأنه يقرؤه أمام الحق، ويذكر عهد الله وميثاقه في وحيه،

(١) السراج: اللمع: ٢٠٥.

ويدرك أن الذكر والقراءة لا يجوزان بالمشافهة فقط وإلا كان غفلة بل لابد أن يكونا تلاوة وتدبرًا وتأملاً بمشاهدة القلب للمعاني والأسرار[1]، وإذا ركع نصب وتدلى كأنه قائم أمام العرش، وعظم الله بقلب لا يحس عظيمًا سواه، كما يذوق حلاوة القرب والدنو في مذلة السجود.

وباختصار شديد ينبغي لمن يصلي صلاة كاملة في الظاهر والباطن أن يراعي الحضور القلبي والتفهم والتعظيم والهيبة والخوف والرجاء والحياة[2]، وهي الأمور التي عناها الرسول ﷺ في قوله: «**إذا أتيتم الصلاة فأتوها وعليكم السكينة والوقار**» وقوله: «**إنما الصلاة تمسكنٌ وتنادم وتواضع**» وسأله علي- رضي الله عنه- أفضل الصلاة فقال« **ما حضرت فيها القلوب وخرفت فيها العيون، وخلصت فيها النيات، وفاضت فيها العبرات**».

وفي الحديث القدسي «**إنما أتقبل الصلاة ممن تواضع بها لعظمتي، ولم يستطل على خلقي، ولم يبت مصرًا على معصيتي، ورحم المسكين والأرملة وابن السبيل**» ويقول الرسول : «**ليس للعبد من صلاته إلا ما عقل منها**» و«**من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله إلا بعدا**» وكم من قائم حَظُّهُ من الصلاة التعب والنصب، وهكذا تدلنا النصوص على أن الفهم الصوفي للعبادة عميق دقيق.

وبالطبع ليست الصلاة وحدها التي حظيت بهذه الفهوم الباطنية بل قد تناولوا الصيام والزكاة والحج والذكر والقراءة وكل عبادة بمثل ما تناولوا به الصلاة، وإنما اقتصرنا على الصلاة فقط كنموذج على أن الصوفية عبروا من الظاهر إلى الباطن

---

(١) الغزالي: منهاج العارفين ضمن مجموع ٨٨.

(٢) انظر تفصيل هذا في الإحياء ج١: ١٤٤، ١٥٢ ومفتاح السعادة ج٣: ٣٧ وعين العلم ج١. ٧٠- ٧٢ والإنسان الكامل ج٢: ٩٠-٩١.

رغبة منا في الإيجاز وخوف التطويل.

ولا نعـــدو الحقيقة إذا قلنا: إن الصوفية أصابوا عين الشريعة وباطنها، وإنهم بـــنظراتهم الثاقـــبة، وفهومهم الواسعة قد أدركوا حاجة الإنسان ظاهرًا وباطنًا وقدمـــوا لـــه الغذاء من كل جانب مستمدين ذلك من نصوص الكتاب والسنة ومراميـــها، ومدركـــين أن كل عبادة ذات صلة باطنية بالروح وظاهرية بالجسم المـــادي، أو أنهـــا تغذي عقل الإنسان وروحه وبدنه، وتعطي كلا منها نصيبه، وتوازن بين شتى الاتجاهات.

وبعض العبادات لا تقتصر على الناحية الشخصية أو الدينية أو الأخروية فقط بـــل قد تحقق أهدافًا اجتماعية وإنسانية أخرى كالزكاة والصدقات وكالحج في بعـــض جوانبه، وبعضها يعذب الجسم والنفس ولكنه يصلحهما من وراء مظاهر التذليل والتهذيب كالصوم.

التفسير والتأويل

لدراسة هذه المشكلة ينبغي أن نعمق إلى جذورها، وأن نلقي نظرة شاملة في إيجاز عن المحاولات الأولى للتفسير وتطورها، ثم نبين القواعد التي تؤهل العالم لخوض ميداني التفسير والتأويل، وبعد ذلك نقف مع نماذج التأويل وقفة تأمل نتبين من خلالها ملامح التأويل الصائب والتأويل الخارج الذي كان مدعاة إلى هجوم العلماء الظاهريين على هذا النوع بصفة عامة، والذي -بسبب المبالغة فيه، وتحميل الآيات ما لا تحتمل، وبث الأفكار الخاصة، وطيها بين الآيات- هب رجال الظاهر يوجهون الطعنات إلى كل هذا اللون من الفهم القرآني، ويندون بتلك المحاولات، ويتهمونها بالخروج والشطط عن جادة الصواب.

البيان القرآني: مراحله وتطوره

القرآن -دون بقية الكتب المقدسة - حمل طبيعتين:

طبيعة الإعجاز: في أسلوبه وألفاظه وغيبياته ومعانيه وبلاغته وفصاحته، وبحكم هذا فإن النبي تحدى أرباب البيان به كما هو مقرر ومعروف.

وأما الطبيعة الثانية: فإنه رغم التفوق البياني واللفظي والتركيبي إلا أنه ليس مستغلقًا على الأذهان، أو مستبهمًا على الشرح بل صلح للإبانة عن أسراره، وللكشف عن معانيه، ولمخاطبة البشر آمرًا وناهيًا، ومخبرًا ومبينًا، وهاديًا ومرشدًا، والعلة في ذلك تكمن في انتشال الخلق من الضلال إلى الهدى بتصريف الآيات وبتفريع الأدلة، وفي تعريفهم بربهم، وتوضيح الطريق المستقيم الذي ينفعهم دنيا وآخرة.

وإلى تلك الطبيعة التبيانية تشير الآيات ﴿ وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ ﴾ [البقرة:٩٩]، ﴿ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ﴾[البقرة:١٨٥]،

﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾[النحل:٨٩]، ﴿ وَلَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ ءَايَـٰتٍ مُّبَيِّنَـٰتٍ ﴾[النور:٣٤].

وطبقًا لهذه الطبيعة فإن اللـــه سبحانه أمر نبيه أن يبينه للناس فقال: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[النحل:٤٤]، وقال: ﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ﴾[النحل:٦٤] وليس البيان مقصورًا على النبي فحسب بل حثّ اللـــه عقول البشر على تدبره وتأملــه فقال جل شأنه: ﴿ كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ إِلَيْكَ مُبَـٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَـٰتِهِۦ ﴾[ص:٢٩]، وأمر المؤمنين جميعًا أن يبينوه فقال: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ ﴾[آل عمران:١٨٧] وقال رسول اللـــه ﷺ: **«أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه»**.

وبناء على تلك الحقيقة بمعانيها الواسعة فإننا نشير على وجه الإيجاز إلى بعض الأدوار التي مر بها البيان القرآني، وإلى الجهود التي بذلت في هذا الصدد وسمات كل دور وجهد.

الدور الأول: البيان النبوي

لما خاطب اللـــه نبيه قائلاً: ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾[القيامة: ١٩] قذف في قلبه وأظهر على لسانه أسرار القرآن ومعانيه وأحكامه، فقام النبي ببيان المجمل من الصلاة، وكيفياتها وأوقاتها، وعدد ركعاتها وكذا الزكاة، والصوم والحج وغيرها من الأحكام الأخرى، ويبدو أن النبي ﷺ لم تنحصر مهمته في الوقوف على ما جاء في القرآن وبيانه فقط بل تعدته إلى أسرار أخرى، وإلى أحكام لم ترد أساسًا بين آيات القرآن ؛ حتى أنه أضاف بعضًا من الأحكام كتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها، وتحريم الحُمُر الأهلية وكل ذي ناب من السباع والقضاء باليمين

مع الشاهد وغير ذلك[1].

وعلى هذا يحمل قوله ﷺ: «**ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه**» على أنه شامل للبيان المفصل والمبين والمعمم أو المخصص لآيات القرآن وللوحي الباطني المماثل للوحي الظاهري، ومن هنا فإن التفسير النبوي للقرآن المتمثل في السنة القولية والفعلية والتقريرية فوق أنه مبيّن وشارح وقاضٍ بالحكم على المعنى القرآني فإنه يعد المرجع والأصل الذي لا ينبغي ولا يجوز أن يحيد عنه أي مفسر، والذي كان مسيطرًا على كل الأفهام طوال بعثة رسول الله صلوات الله عليه.

الدور الثاني: اهتمام الصحابة بالتفسير

ومع أن الصحابة وجدوا في رسول الله ﷺ المصدر الصحيح لتفسير القرآن وتأويله إلا أنه ينبغي العلم أن الصحابة لم يركنوا إلى هذا تاركين كل المهمة على الرسول وإنما أقبلوا عليه يسألونه ويستفسرون منه، ويتلقون على يديه علوم القرآن من قراءته إلى تجويده إلى فقهه وإعرابه يحفزهم على ذلك عوامل:

منها: أن القرآن عربي وهم عرب، ويمكنتهم التعرُّف قدر الجهد على مرامي ألفاظه وغاياتها، وكذلك فإنهم كانوا يدركون مقدار المسئولية التي تقع على عاتقهم من ناحية التبليغ، كما يعلمون أن الظروف تؤهلهم لتلك المهمة؛ حيث يعيشون مع الرسول، ويرون الأحداث التي نـزل بسببها القرآن حدثًا حدثًا من بدايته إلى نهايته، وهم على جانب كبير من الطلاقة والإجادة للغة القرآنية، وأيضًا فإن القرآن رغّبهم في ذلك فقال: ﴿ بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ﴾[العنكبوت:٤٩] وحذرهم من عاقبة الإهمال فقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴾[البقرة:١٥٩]، وقال لهم الرسول: «**بلغوا**

(١) تفسير القرطبي: ٣٤

عني ولو آية».

وعلاوة على ذلك فإن العمل بأحكام الإسلام يقتضي فهم القرآن والوقوف على أحكامه، وتبليغه للغير لا يخلو من معرفة ألفاظه ومعانيه، وتلك أهداف الإعراب والتماس الغرائب لا الإعراب اللغوي فقط، كما أن تدبر القرآن لا يتم بصورة مقبولة إلا بفهم معانيه، والعادة تمنع أن يقرأ قوم كتابًا في فن من الفنون ولا يستشرحونه فكيف بكلام اللـــه الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم وقيام دينهم[1] لهذا كلـــه نالت دراسة القرآن لدى الصحابة اهتمامًا بالغًا يليق بجلال القرآن في ذاته وبحاجتهم إليه في حياتهم الأولى والآخرة، وامتازت تلك الدراسة بميزات هامة:

أولاها: التعمق النظري الدقيق، وطول الأناة والتروي، وبذل الجهد مع التحري وصولاً إلى حقائق القرآن، أو طلبًا لمصادر تفسيره إلى درجة أن ابن عمر أقام على حفظ البقرة ثماني سنين، وشُغِلَ بالُ ابن عباس لمدة سنتين بسبب المرأتين اللتين تظاهرتا على رسول اللـــه ﷺ حتى أجابه عمر بأنهما حفصة وعائشة[2].

وثانيتها: فإنَّ الذي أحيا هذه الفهوم التي توصل إليها الصحابة هو قيامهم بمزج النظر بالعمل والتطبيق، أي إنهم لم يقتصروا على مجرد النظر وإنما نقلوه إلى ميدان التنفيذ، ولقد افتخروا بهذا فقال ابن عمر: كان الفاضل من أصحاب رسول اللـــه في صدر هذه الأمة لا يحفظ من القرآن إلا سورة أو نحوها، ورزقوا العمل بالقرآن، وإنَّ آخر هذه الأمة يقرءون القرآن منهم الصبي والأعمى ولا يرزقون العمل به[3] ورأوا أنَّ العلم لا منفعة ترجى من ورائه على وجه شرعي إلا

(١) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ج٢: ١٧٦.

(٢) تفسير القرطبي: ٢٢

(٣) نفسه ٣٤، ٣٥.

بالعمل فقال معاذ: اعْلَمُوا ما شئتم أن تعلموا فلن يأجركم اللـه بعلمه ؛ حتى تعملوا[1].

وثالثتها: فإنَّ الذين يتصفحون كتب التفاسير يدركون حقيقة هامة هي أن الصحابة لم يتَّحِدوا في فهم القرآن بل تفاوتوا شرحًا وتفسيرًا وفقهًا وتحصيلاً، وأنهم قد اختلفوا في أسباب النـزول، وفي بيان المراد من الآية وهم يعيشون في عصر الرسول، وكثيرًا ما كان يقوم النبي بتصحيح وجهة النظر الصائبة كما حدث عندما تجادل صحابيان في قول اللـه تعالى: ﴿ لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ ﴾ [التوبة:١٠٨] فقال أحدهما: مسجد قباء، وقال الآخر: مسجد المدينة فقال النبي: «**هو مسجدي هذا**»[2].

واستمر الاختلاف في الفهم بعد انتقال رسول اللـه ﷺ، وظل كلٌّ يفتي في الآية على حسب فهمه وما وصل إليه من سنة رسول اللـه مثلما جاء في تفسير قولـه سبحانه: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[التوبة: ٣٤] قال أبو ذر: هي فينا وفي أهل الكتاب، وقال معاوية: ما هي إلا في أهل الكتاب، وقال ابن عمر: هذا قبل الزكاة فلما أنـزلت جعلها اللـه طهرًا للأموال.

وترجع أسباب الاختلاف إلى أن الصحابي قد يعبر عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبه، وتدل على معنى في المسمى غير المعنى الآخر مع الاتفاق على المسمى، فكلٌّ نبه على وصف مع بقاء الذات واحدة، وأحيانًا يذكر أحدهم من العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل وتنبيه المستمع على النوع لا على سبيل الحصر أو الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه بينما يذكر الآخر بعض أنواع غير

---

(١) رواه الترمذي في التفسير ومسلم في الحج.

(٢) السيوطي: الإتقان: ج٢: ١٧٧-١٨٣ وانظر (التاج ج٤: ١٣٢ والبخاري في التفسير)

التي ذكرها الأول؛ لنفس العلل أيضًا.

وقد يعود الاختلاف إلى أن اللفظ محتمل للأمرين؛ لكونه مشتركًا لفظيًّا أو متواطئًا في الأصل، أو إلى أن كلاً منهما فسَّر بناء على قراءة معينة، أو عَّبر عن المعنى بلفظ غير اللفظ الذي عبر به صاحبه وإن رجعا إلى المعنى الأصلي فهما يتقاربان في المعنى وإن تباعدا في اللفظ.

وبالنظر في هذه الأسباب نقول مع ابن تيمية: إنه اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، وإنه كان قليلاً جدًّا، ومع كونه متنوعًا فإنَّ أقوالهم فيه ترجع إلى شيء واحد، وإذا ما تعارضت وأمكن الجمع بينها فعلنا وإلا رُدَّ الأمر إلى ما ثبت لدينا عن السمع، فإن لم نجد سمعًا وكان للاستدلال طريق إلى تقوية أحدهما رجح ما قوي الاستدلال فيه، وإن اشتبه الأمر بلا سمع ولا استدلال أخذ بمراد اللــه بلا تهجم على تعيينه، وينـــزل منـــزلة المجمل قبل تفصيله[1].

وإنما جعلنا هذا الاختلاف من المميزات لتفسير الصحابة؛ لأنه يُغني البيان، ويقويه ويوسع المعنى،ويسهِّل العمل بالقرآن لدى كثير من الأفراد والجماعات؛ بحيث يجد المحتاج مندوحة وفسحة لـــه بين هذه الفهوم.

وأما المنهج الذي سلكه الصحابة في تفسيرهم فيعتمد على أصلين أساسيين:

أحدهما: ما أُثر عن رسول اللـــه ﷺ وما استمعوا إليه منه.

وثانيهما: اللغة العربية وما ساقه العرب في أقوالهم وأشعارهم مما يوضح الألفاظ ويبين غريبها، وطبقًا لهذين فإنهم كانوا يسألون فيجيبون بما أجاب به الرسول أو يقولون ما أعلنه ابن عباس: «إذا سألتموني عن غريب القرآن

(١) نفس المراجع السابقة.

فالتمسوه في الشعر؛ فإن الشعر ديوان العرب» وكان إذا سئل عن الشيء من القرآن قال فيه هكذا وهكذا أما سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا، مثلما سأله رجل عن قوله تعالى: ﴿ وثيابك فطهر ﴾ قال: «لا تلبس ثيابك على غدر» أما سمعت غيلان الثقفي يقول:

فإني بحمد الله لا ثوب غادر لبست ولا من سوءة أتقنع

وبمثل هذا استدل في تفسير لفظة «زنيم» و«ذواتا أفنان» و«فإذا هم بالساهرة»[1] ومع كل هذا فإننا نجد من بين الصحابة من أحجم عن التفسير، ومنهم من أكثر فيه وكان موردًا للطالبين، فما وجهة نظر كل من الفريقين ومن أبرز رجالهما؟

أبرز المكثرين في التفسير من الصحابة ومكانتهم

للعوامل التي بيناها والتي حفزت جمعًا من الصحابة على دراسة القرآن الكريم نرى أنه قد برز لفيفٌ من الصحابة في هذا العلم بروزًا حقق لهم التفوق على غيرهم، وذلك كأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن عمر، وأبي موسى الأشعري ممن تلقوا هذا النوع من العلوم في المدينة.

ولست أوافق ماسنيون على قوله: إن علم التفسير إنما ولد في العراق والكوفة خاصة، كما لا أوافق الدكتور الشيبي الذي نقل عن السيد حسن الصدر قوله: إن ابن عباس أول من أملى في التفسير من شيعة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب[2]؛ حيث استند الثلاثة إلى عبارة الطبري الذي صرَّح فيها بأن عليا هو أول من تكلم في تفسير القرآن[3] وهم يريدون بلا شك أن يجعلوا هذا العلم من ثمار الحركة

---

(١) تفسير القرطبي: ٢١.

(٢) د/ الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع: ٤١١، ٤١٤.

(٣) تفسير الطبري المقدمة ٧-٨.

الشيعية تمجيدًا لها عند الصدر وتأكيدًا لمذهب الشيي في تثبيت أواصر الصلة بين التصوف والتشيع، ولَمْزًا من «ماسينون» إلى أن هذا العلم نشأ بفضل المؤثرات الأجنبية التي حملها رجال الشيعة إلى الإسلام؛ ولكني على يقين من أن البحث العلمي النـــزيه يدحض هذا كلـــه ويثبت

أولاً: أن جمعًا من الصحابة تكلموا في هذا العلم طوال عصر النبي وهم بين ساحات المدينة أو حول الكعبة من الذين جاوروا بها، وذلك قبل أن تبرز حركة التشيع أصلاً، أو قبل بزوغ حركة التشيع المذهبي في الكوفة، كما ورد على لسان رسول اللـــه نفسه حين حث الناس أن يأخذوا القرآن من الأربعة المشهورين الذين وردت بفضلهم السنة.

وثانيًا: فإنَّ عليًّا يعتبر فعلاً من المرموقين في علم التفسير بشهادته لنفسه ؛ حيث قال: سلوني عن كتاب اللـــه فواللـــه ما من آية إلا وأنا أعلم أبليل نـــزلت أم بنهار أم في سهل أم في جبل؟ وإنما حزت هذا؛ لأن اللـــه وهب لي قلبًا عقولاً ولسانًا سئولاً[1].

وبشهادة ابن عباس كذلك له،ومع هذا فإنه يجب العلم أن هذا البروز لم يطرأ لـــه في الكوفة ولا بعد أن صار أميرًا للمؤمنين ومن حولـــه شيعته، وإنما كان هكذا في أيام أبي بكر وعمر وعثمان عندما كان يفتي ويحدث ويرجع إليه عمر في الأقضية.

كما أنه لم يكن وحده في تلك الساحة بل أنه ذكر جابر بن عبد اللـــه ووصفه بالعلم فقال لـــه رجل: تصف جابرًا بالعلم وأنت أنت!! فقال: إنه كان يعرف تفسير قولـــه تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ

---

(١) تفسير القرطبي: ٣٠

مَعَادٍ ﴾[القصص:٨٥][1]، وسُئل عن ابن مسعود فقال: علم القرآن والسنة ثم انتهى وكفى بذلك علمًا[2] وابن مسعود هذا هو الذي أسس علم التفسير في الكوفة قبل ذهاب علي- رضي اللـــه عنه- إليها، وقبل ظهور التشيع فيها.

وثالثا: فإنَّ الحقائق شاهدة بأن ابن عباس نبغ في هذا العلم قبل أن يتشيع لابن عمه عليّ؛ حيث كان يصطحبه عمر إلى مجالس كبار الصحابة ويراه أهلاً للجلوس بينهم؛ لنبوغه في هذا المضمار على أثر دعاء النبي لــه بذلك، وذلك عقب رسول اللـــه مباشرة، ولما رحل إلى مكة بعد انفصالـــه عن عليّ أقام بها وأسس مدرسة التفسير العظيمة التي ما زلنا عالة عليها حتى اليوم، والتي اشتهرت بمدرسة التفسير بالمأثور بعيدة عن أي لون شيعي.

والنتيجة التي أريد الوصول إليها على وجه قاطع بعيدًا عن التزيف والتحريف واتباع الهوى هي أن المدينة تعتبر المدرسة الأولى التي تأسست فيها علوم الإسلام عامة ومنها التفسير بصفة خاصة.

أما المدرسة الثانية: فهي مدرسة مكة التي انتشر فيها هذا العلم على أيدي من نـــزح إليها مبكرًا كابن عمرو وعبد اللـــه بن سلام ثم عبد اللـــه بن عباس؛ ونظرًا لمكانته، ولمنـــزلة الرجال الذين التفوا من حوله، وللتوسع في هذا العلم فإن ابن تيمية يعدها المدرسة الأولى[3]؛ ولكن لا يغيب عن أذهاننا أن أساتذها تخرجوا من مدرسة المدينة، كما أحب أن أقول إن اللون البياني الذي خرج من أفواه الصحابة كان إسلاميًا بحتًا يخضع لما روي عن الرسول، أو يتمشى مع روح الإسلام ونصوصه وقواعده، وإنه نشأ في البيئة العربية، وعلى الأرض العربية، ومن

(١) تفسير القرطبي: ٢٢.
(٢) الإتقان ج٢: ١٨٧.
(٣) الإتقان ج٢: ١٨٩.

عقول عربية لا بتأثير شيعي أجنبي على حد ما يلمز «ماسينون» ويهدف غيره ممن ذكرنا.

المقلون في التفسير وحجتهم

فإذا برز جماعة من الصحابة وبزوا في التفسير فإن عددًا منهم كأبي بكر وعمر وعثمان توقفوا عن هذا اللون من العلم، ويعلل الدكتور الشيي مسلك هؤلاء بأنهم خافوا الخروج عن الجادة؛ لقصور في علمهم وهو تعليل كما رأينا فيه شطط **لعدة أسباب منها**: أن السيوطي أرجع عدم ورود كثير من الأقوال إلى تقدم وفاتهم[1] على حين أرجعه القرطبي نقلاً عن ابن عطية إلى التورع والاحتياط مع الإدراك والتقدم، وكأن الواحد منهم خاف أن يقول قولاً لا يوافق مراد اللـه فيخطئ، ومن الجائز أن يُقْتدى به في هذا الخطأ؛ لكونه صحابيًّا، ولذا توقف من توقف لا قصورًا ولا عجزًا وإنما ورعًا وتقى كما يقول أبو بكر: أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، وأين أذهب، وكيف أصنع؟ إذا قلت في حرف من كتاب اللـه بغير ما أراد اللـه تبارك وتعالى، أو أن التوقف كان عن المشْكل لا المحكم[2]، أو كان فيما لا يرد فيه نص يفصلـه أو يوضحه، أو أنهم أحجموا عن التفسير المتكلف، أو أنه كان لاشتغال من ذكرنا بمؤازرة رسول اللـه سياسيًّا وعسكريًّا، ثم التفرغ لرعاية مصالح الأمة بعد ذلك.

فلكثرة المهام التي ألقيت على عاتقهم، والاهتمام بالحياة العامة وشئون الدعوة ثم الدولةِ جعلهم يوجهون نشاطهم إلى تلك المهام دون التفرغ للعلم وتدريسه، وهو الأمر الذي احتملـه كثير من الصحابة ممن وقفوا حياتهم لهذه المهمة، وإنما قلنا دون التفرغ لتدريس العلم ولم نقل لدرسه ؛ لأنهم درسوا

---

(١) الإتقان ج٢: ١٨٧.

(٢) تفسير القرطبي: ٢٩

وحازوا علمًا كثيرًا بدليل ما ورد عنهم في التفسير متناثرًا هنا وهناك، وأنهم كانوا محط السائلين مثلما ورد أن رجلاً سأل عمر عن قوله سبحانه: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ﴾[الأنبياء:٣٠] ولو لم يكن عمر صاحب أهلية ما سئل وما وافق ابن عباس على تفسيرها، وبدليل أن عمر كان لـــه نظرات عميقة في كثير من الآيات كسورة النصر وآخر آية نـــزلت في القرآن، فقد درسوا وعلّموا ولم يسعفهم الوقت للقعود في حلقات التدريس، ومن هنا لم يشتهروا كثيرًا في هذا الميدان، أو أنهم كانوا مقلين لا معدمين.

الدور الثالث: جهود التابعين وتابعيهم

تركز اهتمام الصحابة في مجال علوم القرآن على الإقراء، والتجويد، والشرح والتبيين، وتربية التلاميذ من الذين اتبعوهم، وعلى أكتاف هؤلاء التابعين ومن تلاهم وقع عبء تثبيت التفسير ونشره وتوسعته متبعين في ذلك المنهج الذي يبدأ بتفسير القرآن بالقرآن فما أُجْمِلَ في مكان قد يُفَصّل في مكان آخر، فإن أعياهم ذلك لجئوا إلى السنة ثم أقوال الصحابة، إلا أن التابعين وتابعيهم توسعوا في الاستنباط والاستدلال بصورة أكثر مما كان عليه أساتذتهم من الصحابة.

وكان من أوسع المهتمين بهذا العلم علي بن أبي طلحة ومجاهد بن جبر، وسعيد بن جبير، وابن جريج، وعطاء بن دينار والسدي، وكلهم نقلوا عن ابن عباس، كما تتلمذ أبو العالية عَلَى أُبي بن كعب، وتخرج على أيدي ابن مسعود عدد لا بأس به من رجال الكوفة، وأخذ الثوري وشعبة عن السدي، كما أخذ عنه أسباط بن نصر، واعتبر تفسيره أمثل التفاسير.

وقد زكّى الشافعي تفسير مقاتل بن سليمان، وقال ابن عدي في الكامل عن

الكلبي: وهو معروف بالتفسير وليس لأحد تفسير أطول منه ولا أشبع[1] كما برز بين هذه المدرسة الضحاكُ بن مزاحم، ووكيع بن الجراح، وسفيان بن عيينة، وشعبة بن الحجاج، ويزيد بن هارون، وآدم بن أبي إياس، إسحاق بن راهويه، وروح بن عبادة.

الدور الرابع: التفاسير التخصصية

وبعد عصر تابع التابعين، وبعد ظهور التخصص العلمي نشأت ألوان متعددة من التفاسير؛ لتخدم جوانب خاصة فيه، وذلك بجانب استمرار التفسير بالمأثور الذي تمثل في تفسير ابن جرير الطبري، وابن أبي حاتم، وابن ماجه، والحاكم، وابن مردويه، وابن المنذر، وأسبق هذه الاتجاهات بعد المأثور هو التفسير اللغوي الذي نال اهتمامًا كبيرًا لدى المشتغلين بعلوم اللغة خدمة للقرآن وإعرابه من جانب وتذليلاً لفهمه على عقول الداخلين في الإسلام ممن ليسوا بعرب من جانب آخر.

ومن ناحية ثالثة فهو إثراء للغة في حد ذاتها، وقد عُني بهذا الاتجاه بعض علماء اللغة الذين أبرزوا أوجه المعاني المحتملة فيه طبقًا لأوجه الإعراب التي تحتملها جُمَلهُ، ونقلوا قواعد النحو ومسائلـه وفروعه إلى داخل الأبنية القرآنية، كما اهتموا بالغريب من الألفاظ، وبالتراكيب من حيث وجوه البلاغة، ومن هؤلاء الزجاج وابن الأنباري، والراغب، والسجستاني، والواحدي، ويحدد لنا الفراء سير هذا اللون من التفسير فيقول: أول من صنف في ذلك العلم -أي معاني القرآن- من أهل اللغة أبوعبيدة، فعمر بن المثنى، ثم قطرب بن المستنير، ثم الأخفش، وصنف من الكوفيين الكسائي، ثم الفراء، وإن كان هذا اللون لم يخل

---

(١) تفسير ابن كثير للمقدمة ١٢، ١٣، ١٤.

من الآثار وأسانيدها، وتفاسير الصحابة والتابعين والفقهاء[1].

وثَمَّ لون آخر اهتم بالقصص والأخبار كتفسير الثعلبي، أو اهتم بمسائل الفقه وسردها وتحريرها والدفاع عن الأقوى منها كتفسير القرطبي بينما زج بعض العلماء بمسائل الحكمة والفلسفة والمنطق بين سطور التفسير كالفخر الرازي والألوسي، وعني بعض آخر بإبراز المذهب الخاص به في الكلام كمحمود بن عمر الزمخشري المعتزلي في كتابه الكشاف، كما تعتبر التفاسير الصوفية كتفسير التُّستري والسَّلمي والقشيري وغيرها من التأويلات التي أفصحت عن أذواق أصحابها وأحوالهم وطرائقهم.

التفسير والتأويل تعريفا وتفرقة

التفسير في اللغة: تفعيل من الفَسْر وهو البيان والكشف، وقد يطلق التفسير على التعرية للانطلاق يُقال: فسرت الفرس إذا عريته لينطلق، والكشف من معاني التفسير ضرورة[2]، وفي الاصطلاح: كشف ما غُطي، وبيان المعاني المعقولة، فكل ما يعرف به الشيء ومعناه فهو تفسير وسواء تعلق بمعاني الجمل أو اختص بمفردات الألفاظ والإبانة عن غريبها[3].

وقال الألوسي: هو علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب، وتتمات لذلك كمعرفة النسخ وسبب النـــزول[4].

وأما التأويل فهو في اللغة من آل إليه أولاً مآلاً رجع أو من آل الملكُ رعيته

(١) الفراء: معاني القرآن ج٢: ١٢.
(٢) مختار الصحاح ١٤٠-١٤١ ومقدمة روح المعاني للألوسي
(٣) الخازن لباب التأويل ج١: ١٠
(٤) الألوسي: روح المعاني ج١: ٤.

ساسهم. ويقال أَوَّلَ الشيء إليه رجعه، وأَوَّلَ الحكم إلى أهلـــه ردّه إليهم، وأَوَّلَ الكلام دبّره وقَدّره، وأَوَّلَ الرؤيا عبرها، ومنه تأَوَّلَ فيه الخير أي توسمه وتحراه وفي الاصطلاح هو: رد الشيء إلى الغاية، والمراد منه بيان غايته المقصودة منه أو بيان المعاني والوجوه المستنبطة الموافقة للفظ الآية[1].

وقال أبو محمد الحسين البغوي: التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتملـــه تلك الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط[2]. وهو غير محظور على العلماء.

وبعد أن عرفنا كلاً منهما لغة واصطلاحًا نسأل: هل هما بمعنى واحد أم مختلفان؟ والعلماء في ذلك فريقان:

الفريق الأول: يرى أبو عبيد وابن جرير الطبري التفسير والتأويل متفقان في المعنى والغاية، فهما بمعنى التفسير والمرجع والمصير، ولذا سَمَّى الطبري كتابه شاملاً للبيان وللكشف أو للتفسير و التأويل فدعاه جامع البيان عن تأويل آي القرآن[3] وزعم الفيروزأبادي أيضًا أن التأويل والتفسير شيء واحد، وهما بمعنى الإبانة وكشف المغطى[4] فهؤلاء مزجوا بين التفسير الذي هو الإيضاح العقلي لظاهر النص واللفظ وبين التأويل الذي هو كشف المعاني والأسرار عن طريق الاستنباط الخاص بالعلماء الراسخين في العلم، وجاء حديثهم عن كل من النوعين شاملاً لما يخص كلاً منهما من ناحية اللغة ومن جهة الاصطلاح.

الفريق الثاني: ونحن مع الذين يميزون بين التفسير والتأويل لعدة وجوه:

---

(١) السيوطي: الإتقان ج٢: ١٨٠.

(٢) نفسه.

(٣) الطبري: جامع البيان ج٦: ٢٠٤، ٢٠٥

(٤) د/ الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ٤٠٨.

أولاً: تدلنا مادة التفسير في اللغة سواء أريد بها الفسر أو التعرية على قربها من الظاهر ودنوِّها من معاني الكلمات والتراكيب الظاهرة، والمستفسر عن شيء لا يطلب سوى المعنى العام؛ ليزول عنه الجهل بذلك الشيء، أما مادة التأويل فتحمل معاني أعمق من مجرد المعنى الظاهر كالسياسية التي تستلزم الحكمة لدى من يسوس، كالولاية والتجارب، ومنها أوَّلَ اللـــه عليك أي رد عليك ضالتك، وأوَّلَ الكلام دبَّره، وأوَّلَ الخير توسمه، وكل هذه المعاني المحتملة ذات صلة بالحكمة وبالتأمل الدقيق وراء مجرد النظر السطحي، وفيها إشارات إلى مطلوب الصوفية من الولاية والتوسم والهداية الخاصة مما يجعلها أعمق من التفسير.

ثانيًا: وقد ذهب مذهب التفرقة بين التفسير والتأويل جمع من العلماء كالماتُريدي الذي قال: إن التفسير هو القطع بالبيان، والتأويل ترجيح أحد المحتملات، ويقر أبو طالب الثعالبي أن التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازًا والتأويل تفسير باطن اللفظ، وحدد الزركشي وأبو العباس الأزدي مجال التفسير بأنه يعتمد على الرواية والنقل بينما يعتمد التأويل على الاستنباط والدراية، وبيَّن الراغب الأصفهاني أن ميدان التفسير أعم من التأويل ؛ لأنه يشمل تفسير الألفاظ والمفردات في الكتب والعبارات بصفة عامة أي سواء كانت إلهية أم غيرها، أما التأويل فخاص بالجمل والمعاني في الكتب الإلهية فقط.

وذكر حاجي خليفة أن التفسير يتعلق بالتراكيب التي لا تحتمل إلا وجهًا واحدًا والتأويل توجيه اللفظ ذي المعاني الكثيرة إلى واحد منها فحسب، ويرى الصوفية أن التفسير ما كان للعقل والكسب مدخل فيه، وما يمكن تحصيلـــه بأسباب العلم العادية، وأما التأويل فهو ما كان للوهب فيه كبير دخل، أو ما اعتمد على المنة والفضل وتوقف على الاستنباط والرسوخ في العلم والدراية، وما كان ثمرة من ثمار الصفاء القلبي.

واستنادًا إلى كل ما سبق فإن الذين يرون التمييز بين المجالين كانوا حريصين كل الحرص على أن يجعلوا عناوين مؤلفاقم في الكشف عن معاني القرآن دالة على مقصدهم، وذلك كالسلمي الذي سمَّى كتابه: الحقائق، وكالقشيري في لطائف الإشارات، وعلاء الدين علي بن محمد البغدادي الصوفي في لباب التأويل، وهو مختصر معالم التنـــزيل للبغوي، وكإسماعيل حقي في روح البيان، وكاليافعي في الدر النظيم، وكالألوسي في روح المعاني، وكابن عجيبة في البحر المديد.

فهؤلاء أصحاب نظرات فاصلة بين التفسير والتأويل، وقد ألفوا فيهما، وأطلقوا على مؤلفاقم عناوين تبرز من أول نظرة اتجاههم وغايتهم على حين أطلق رجال التفسير عناوين مناسبة لما نحوا عليه في مؤلفاقم.

ثالثا: وقد استند هؤلاء الذين يفرقون بين التفسير والتأويل على ما جاء في كتاب الله؛ حيث بين الحق سبحانه أن التأويل من سيما المحسنين والراسخين وأهل الإجتباء، وأنه يتعلق بالرؤيا وببعض الأحداث الكشفية، وبالمشكل من القرآن والمحتمل لعدة وجوه، أما تعلقه بالرؤيا التي تعتبر عادة رمزية حسية تكمن في طياقما بعض الحقائق والإشارات، وتكون الرؤيا عادة صورة لأمر يراد من وراء ظاهرها فقد اختص به يوسف عليه السلام كما قال سبحانه: ﴿ وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾[يوسف:٦] وكما حدثنا الحق في الآيات (٢١، ٣٦، ١٠٠، ١٠١) من سورة يوسف وكلها تشير إلى أن يوسف بن يعقوب نال معرفة تعبير الرؤيا بتعليم اللـــه لــه ومَنّه عليه واجتبائه؛ ولأنه كان من المحسنين، وكأنها أمورٌ لها اعتبارات خاصة بالتأويل، كما أن لها عناية شديدة لدى طلابه من الصوفية.

وأيضًا فإن للتأويل معان خفية تبطُن وراء الظاهر الواضح كما جاء في قصة موسى مع العبد الصالح ؛ حيث جاءت الأحداث الظاهرة مخالفة لما عليه الإلف

والعادة مما أثار دهشة موسى أكثر من مرة ولم يطق صبرًا على ما يرى، وطلب تفسيرًا لما يشاهد، فلما أجابه العبد لم يجبه باستعمال كلمة سأفسر لك، أو سأشرح وأبين لك بل قال: ﴿ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾ [الكهف:٧٨] ولو كانت الأحداث من الأمور التي يمكن تعليل ظاهرها بشكل واضح لعبر بالتفسير بدل التأويل، وقد حدثتنا الآيات كما هو معلوم أن اللـــه علم هذا العبد لدنيًّا، وآتاه رحمة خاصة من عنده (الكهف: ٦٥)، ومثل هذه الحالة هي التي تعلّق بها رجال الطريق.

ومن بين المجالات التي عمل فيها التأويل ما كان متشابهًا من القرآن كما قال سبحانه: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾[آل عمران:٧] فقد استخدم الحق لفظة التأويل مع الآيات التي تعتبر مشكلة بالنسبة إلى علمنا وبيّن أنه يعلم تأويلها كما يعلمه الراسخون في العلم على قول من أقوال المفسرين أنفسهم، وعلى حد القراءة التي تقف عند كلمة العلم، وكذلك وردت لفظة التأويل مع الآيات التي تحتمل عدة أوجه وتثير الاختلافات في وجهات النظر، وقد أوضح الحق أن الذي يقدر على كشفه وتجليته إما الرسول وإما أهل الاستنباط فقال سبحانه: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾[النساء:٨٣]، وقال سبحانه ﴿ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[النساء:٥٩].

وقد اتضح من جميع الآيات التي تذكر كلمات التأويل أن أربابه أصحاب أهلية خاصة، كما برزت حقيقة هامة مؤداها أن القرآن يحتاج إلى تأمل وتدبر،

وباعتباره كتابًا إلهيًا فإن المناسب لشرحه هو استخدام كلمة التأويل، ولذا جاءت تلك اللفظة في سبع عشرة آية، بينما ذكر الحق لفظة تفسير في آية واحدة هي قولــه جل شأنه: ﴿ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [الفرقان:٣٣] فلما كان المثل القرآني أجلى وأوضح من المثل الإنساني استعمل معه لفظة التفسير، وهذا يقودنا إلى أن هذه اللفظة ذات صلة بالمعنى الظاهر الجلي في حين أن الكلمة الأخرى تتصل بالمعاني العميقة الباطنية بصورة أولى.

وبالإضافة إلى ما جاء في القرآن فإن السنة قد أفصحت عن مجال التفسير ومجال التأويل إفصاحًا لا يقبل الريب أو الشك، وقد حددت لكل منهما ميدانه وإطاره، مثلما جاء في صحيح ابن حبان من حديث ابن مسعود قال: قال رسول اللــه ﷺ: **«إن للقرآن ظاهرًا وباطنًا وحدًّا ومطلعًا»** وفي رواية أخرى: **«أنــزل القرآن على سبعة أحرف لكل حرف منها حد ولكل حد مطلع»** وفي رواية ثالثة: **«ما نــزل من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع»**[1] وروى أبو نعيم من حديث ابن عباس **«القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه»**.

والظاهر: ما ظهر من المعاني والباطن: ما تضمنته الآيات من الأسرار، والحد: منتهى ما أراد اللــه للحرف من معنى، والمطلع: ما يتوصل به إلى إدراك الغامض من المعاني والأحكام ؛ حتى نقف على بعض مراميه، والذلول: المطيع لحامليه، والواضح: المعاني فلا تقصر عنه أفهام المجتهدين، ومعنى الوجوه: أنه ذو معان متعددة فيجب حملــه على أحسنها.

والحديث الأول مقبول لدى بعض المحافظين من أهل السنة، ودال على أن القرآن لــه ظاهر يتعلق به التفسير وهو المراد بكونه ذلولاً في الحديث الثاني، كما

(١) الإحياء ج١: ٨٨ والطبري في التفسير ج١: ٢٢.

أن لـــه باطنًا هو المطلع والوجوه، وبهذا الظاهر والباطن وبتلكم الوجوه أقر الإمام علي وابن مسعود وأبو الدرداء، وقال ابن عباس: إن القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تنقضي عجائبه ولا تبلغ غايته، أخبار وأمثال، وحلال وحرام، وناسخ ومنسوخ، ومحكم ومتشابه، وظهر وبطن، فظهره التلاوة، وبطنه التأويل وقد جعل التلاوة والتفسير شيئًا واحدًا يختص بالظاهر وجعل التأويل مختصًّا بالباطن.

وأوضح من ذلك ما جاء أيضًا على لسانه في مقام التفرقة حين قال: التفسير أربعة: وجه تعرفه العرب بلسانها ولغتها وآخر لا يعذر أحد بجهالته وهو المأخوذ من ظاهر الآية، ويفهم منه الشرع والتوحيد، وثالث تعرفه العلماء باجتهاد واستبطان، ورابع لا يعلمه إلا اللـــه وهو ما يجري مجرى الغيوب كقيام الساعة والروح[1]،والنوع الثالث هو المراد بالتأويل وهو الذي دعا النبي ﷺ ربه لابن عباس أن يهبه اللـــه إياه في قولـــه «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**» وفي رواية عكرمة :«**اللهم علمه الحكمة**» وفي رواية عبد الوارث «**اللهم علمه الكتاب**»[2]، فالتأويل هو الحكمة المنوطة بأسرار الكتاب وهو منة من اللـــه وفضل في مقابل التفسير المتعلق بالأحكام الظاهرة وإلى هذا ذهب القسطلاني والسيوطي[3].

القواعد العامة التي تجب مراعاتها في التفسير والتأويل

لابد لكل مفسر أو مؤول أن يكون عالمًا بعلوم اللغة كالنحو والاشتقاق والتصريف، ومعرفة الأحكام، للكلمة العربية؛ بحيث يتعرف الطالب على الكلمة

---

(١) الألوســي: روح المعاني ج١: ٦-٧، الحلية ج١: ٦٥، ومفتاح السعادة: ج٢: ٦٤، والحلية ج١: ٢١١ والإتقان: ج٢: ١٨٧.

(٢) البخاري: المجلد الثاني: ٣٤.

(٣) إرشاد الساري ج٧: ٢ والإتقان ج٢: ١٨٠.

وشرحها وإعرابها، ويكون متبحرًا في ذلك لا يلتبس عليه اختلاف الوجوه، وأن يكون جامعًا لعلوم المعاني والبيان والبديع، وأن يعتبر الحقيقة أصلاً والمجاز فرعًا، وبجانب هذا فلابد وأن يحوز علوم القراءات، وأصول الدين، والفقه، وأسباب النــزول والناسخ والمنسوخ، والمجمل والمفصل[1]، والمبهم، والعموم والخصوص، وأن يراعي موافقة تفسيره لأهل العلم من رجال الخبر والسند، وأن يتدرج فيه من الشرح الذي روي عن النبي إلى ما جاء عن الصحابي إلى ما وافق اللغة إلى التفسير بالمقتضى[2].

القواعد الخاصة بعملية التأويل

الغوص من الخبر واللغة إلى الأسرار الخفية، أو من الظاهر إلى الباطن لا يكون إلا بعد تعذر الظاهر، فإن لم يتعذر فتوجيه الكلام إلى الأفصح والأظهر يكون أولى من توجيهه إلى غيره ما وجد السبيل إليه، ويتفق الطبري والقرطبي على أن الحقيقة أصل،ولا يجوز العدول عنها إلى المجاز أو الإنكار من كلام العرب إلا بعد تعذر حمل اللفظ على الواضح أو المعروف أو الأشهر أو الظاهر[3].

ويضيف ابن عربي قاعدة أخرى هي أن يكون اللفظ كذلك قابلاً للتأويل، وأفصح في صدر التفسير المنسوب إليه أنه لا يئول ما لا يقبل التأويل، ولا يحتاج إليه وأنه لا يورده أصلاً، إن أوَّلَ بعض الأحكام المرادة لظاهرها فإنما يئولها ليعلم به أن للفهم إليه سبيلاً، ويستدل بذلك على نظائرها إن جاوز عن ظواهرها[4].

---

(١) انظر: روح المعاني ج١: ٥، ٦، إرشاد الساري ج٧: ٢، الإتقان ج٢: ١٧٦، ١٧٩، تفسير القرطبي: ١٤٩٩، والكشاف ج١: ٣، وتفسير الطبري: ج١٦: ٣٩.

(٢) تفسير الطبري ج٩: ٢٢٣، ج٨: ٣٣٧، ج١١: ٢٦، ج٦: ٣١٧،تفسير القرطبي: ١٤٩٩.

(٣) تفسير ابن عربي ٣، ٥

(٤) الفتوحات ج٢: ٦٤٨، البحر المديد لابن عجيبة ج١: ٤، وروح المعاني للألوسي ج١ : ٦، وتفسير الطبري ج٢: ١٥، ج٩: ٢٩٩.

وعند تأويل الآيات القابلة لـــه يشترط رجال القوم أيضًا أن يتوافق التأويل مع الروح العامة للقرآن ومع الاستعمال اللغوي، ولا بد من هذا الشرط، وأن يمكن التطبيق بينه وبين الظواهر المرادة، وأن نجد لها سندًا مما روي عن رسول اللـــه ﷺ، وإلا فغير جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحته ولا برهان يؤكد سلامته(١).

القواعد الخاصة بالعالم المؤول

وأما المؤول فيشترطون فيه أن يكون متميزًا بخصائص ذاتية وعلمية وسلوكية:

أما الخصائص الذاتية: فلابد أن يكون ذا موهبة مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقادها، يقظان النفس، درّاكًا للمحة وإن لطف شأنها، منتبهًا إلى الرمزة وإن خفي مكانها، لا كزًّا جاسيًا ولا غليظًا جافيًا، متصرفًا ذا دراية، متصفًا باليقظة الشعورية والرقة الوجدانية وأن يكون مع هذا صحيح المقصد حسن النية(٢).

وبجانب هذه المميزات الذاتية فإنه يجب أن يكون متصفًا بالسعة العلمية، وأول ذلك إحكام التفسير الظاهر إذ لا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إتقان ما بدا ومن ادعى فهم أسرار القرآن قبل إحكام التفسير الظاهر فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يتجاوز الباب(٣) ويستتبع ذلك التبحر في علم اللسان، والعلوم الدينية عامة، والسر في ذلك كما يوضحه ابن عربي أن للظاهر

---

(١) نفس المراجع السابقة.

(٢) السيوطي: الإتقان ج٢: ١٧٩، الزمخشري: الكشاف ج١: ٣، الألوسي: روح المعاني: المقدمة.

(٣) لطائف المنن: ١٢٠، تفسير القرطبي: ٢٩، روح المعاني ج١: ٦

أنوارًا تشرق على القلب عند العلم والعمل به، ولقد ألقى اللــه إلى المسلمين القرآن فزكى بظاهره نفوسهم فإذا هو ماء ثجَّاجٌ وروى بباطنه قلوبهم فإذا هو بحر مواج[1] ويصور حال الصوفية في تمسكهم وإحكامهم للظاهر والعروج منه إلى الباطن فيقول: فلما أرادوا الغوص ليستخرجوا درر أسراره طغى الماء عليهم – وهو الماء الثجاج – فغرقوا في تياره لكن أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها، وجداول العقول فاضت من رشحه بنهرها، فأبرزت الأودية على السواحل جواهر ثاقبة ودررًا، وأنبتت الجداول على الشاطئ جواهر ناضرة وثمرًا[2] أي إن الظاهر فاض على الباطن وأشرق عليه أنوارًا، فلو حرم الإنسان نفسه من أنوار الظاهر ما وجد المشاعل التي يحملها في يديه ؛ ليرى الأسرار الخفية في البواطن، وبالتالي فلا يتقدم لهذا الخطر في التأويل إلا من رسخت أقدامه في العلوم الظاهرة[3]، وتوسع في علوم التصوف مقالاً وحالاً وذوقًا.

وإذا قلنا إن الصوفية يقرون الظواهر على ظواهرها مرادًا بها موضوعاتها، ويفهمون عن اللــه ما أفهمهم حسبما يصرح ابن عطاء اللــه السكندري فإنهم يقررون مع هذا الجانب الهام حقيقة أخرى بارزة ألا وهي: أن القرآن في كل آية من آيات اللــه وفي كل لفظة وما تحتملــه من جميع الوجوه يُعتبر علامة مقصودة لمن أنــزلها بتلك اللفظة الحاوية ذلك اللسان على تلك الوجوه، وأيضًا فإن منــزلها عالم بتلك الوجوه كلها[4] وأما الخلق فهم متفاوتون في النظر فيها فكل من فهم من الآية وجهًا فذلك الوجه هو مقصوده بهذه الآية في حق هذا

(١) تفسير ابن عربي: ٣، ٥.

(٢) نفسه.

(٣) ابن عجيبة: البحر المديد ج١: ٣

(٤) نفسه.

الواحد له، وليس يوجد هذا في غير كلام الله[1].

وعلى هذا فوجوه الآيات مجتمعة لا يعلمها إلا الله، وكل فرد من العبيد يفهم قدر جهده وقدر ما يفتح له، وإذا كان الأمر كذلك فليس من حق صاحب فهم أن يدعي أولوية هذا الفهم عن غيره أو أن يستبعد المعاني الأخرى سواء كانت ظاهرة أو باطنة[2].

وبناء على تلك الحقيقة بما يترتب عليها فإن الصوفية في تأويلاتهم لا ينكرون المعنى الأصلي بل يبقونه على ما هو عليه ويفهمون إلى جانبه فهومًا أخرى، وأيضًا فتفسيرهم أو تأويلهم ليس إحالة أو تبديلاً للمعاني المرادة وضعًا، وإنما هو فهم يثري هذه المعاني ويكشف عن بعض كنوزها المستترة وراء سطحها.

هذه هي الجوانب العلمية التي يجب أن يتميز بها المؤوّل وأن يهتدي على ضوئها، وأما ما ينبغي أن يستعين به من الناحية السلوكية فهو الزهد في الدنيا، وصحبة أهل الأذواق من أرباب الفضل والكمال، وإذا لم يسر الصوفي على هذه القواعد الذاتية والعلمية والسلوكية فسكوته عن هذا الأمر العظيم أسلم، واشتغالــه بما يقدر عليه من علم الشريعة أولى وأتم[3]، ولا يخفى أخيرًا أن الصوفية قد اشتركوا مع رجال الظاهر في وضع كل القواعد التي سبق بيانها، وقد اتفقوا عليها.

---

(١) الفتوحات ج٢: ٦٤٨، وانظر البحر المديد لابن عجيبة ج١: ٦.

(٢) ابن عطاء الله: لطائف المنن: ١٢٠

(٣) السيوطي: الإتقان ج٢: ١٧٦، ١٨٢، وابن عجيبة: البحر المديد ج١: ٣.

التاويل ليس تفسيرا بالرأي

لا شك أن الذي حفّز العلماء إلى وضع القواعد العامة والخاصة بالتأويل هو ما جاء في القرآن من دعوة إلى الاستنباط بعد التدبر والتفكر، وقد أرادوا أن يسلحوا الخائض في الآيات بأسلحة تمكنه من اجتياز هذا الخضم العظيم خوفًا من الزلل،و بعدًا عن اتباع الهوى والرأي، وحتى لا يقع العبد تحت قوله ﷺ: «**من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار**» وروى جندب بن عبد الله قال: قال رسول الله: «**من قال في كتاب الله عز وجل برأيه فأصاب فقد أخطأ**»[1].

وإنما يكون الشرح رأيًا إذا غلب من غير دليل يقوم عليه، أو من غير معرفة عند قائله بأصول العلم وفروعه، أو إذا اقتصر القائل على مجرد الرأي دون التوسع في المعاني المرادة، أو اتباع أقوال السلف وذلك لغلبة الهوى على تحري الحقيقة والخضوع لمقتضياتها كما يقول ابن الأنباري، أو أن القائل قال قولاً ويعلم أن الحق خلافه، أو أن الحديثين خاصين بالخوض في المتشابه والمشكل دون الاستئناس بأقوال الصحابة والتابعين وبقية رجال السلف[2] في هذه المسائل الشائكة إلى آخر ما ذهب إليه ابن عباس والبيهقي وابن عطية والقرطبي، والسيوطي، والألوسي، وابن عجيبة الحسني، والخازن في تفسير الحديثين السابقين.

ومن الواضح أن التفسير أو التأويل إذا خضع للشروط والقواعد السابقة وسلم القصد كما بيّنا لا يكون رأيًا ولذا يقول ابن عطية: وليس يدخل في هذا

---

(١) أخرج الأول أبو داود والترمذي وقال حسن صحيح وأخرج الثاني أبو داود والترمذي والنسائي وقيل غريب.

(٢) الإتقان ج٢: ١٧٩-١٨٠، تفسير القرطبي ٢٧-٢٩، وتفسير الألوسي ج١: ٦، وتفسير الخازن ج١: ٥.

الحديث أن يفسر اللغويين لغته، والنحويين نحوه، والفقهاء معانيه، ويقول كل واحد باجتهاده المبني على قوانين علم ونظر[1] ووافقه القرطبي قائلاً: هذا صحيح وهو الذي اختاره غير واحد من العلماء كما يقرر أن من استنبط معناه بحمله على الأصول المحكمة المتفق على معناها فهو ممدوح[2].

وقال علي بن محمد المشهور بالخازن: أما التأويل وهو صرف الآية على طريق الاستنباط إلى معنى يليق بها محتمل لما قبلها وما بعدها، وغير مخالف للكتاب والسنة فقد رخص فيه أهل العلم[3] وعلل ذلك بأن الصحابة فسروا وأولوا واختلفوا، ومن هنا فإن إشارات الصوفية وتأويلهم الخاضع للأدلة والبرهان وللشروط والقواعد هي فهوم مقبولة لا مردودة، وليس رأيًا نابعًا من جهل أو هوى، وبعد كل هذا نأتي إلى الأدوار التي مر بها التأويل وألوانه.

مراحل التأويل وخصائصه

إن المتأمل في اللطائف التي تركها المهتمون بهذا العلم، وفي الطرق التي تناولوا بها القرآن تأويلاً واستنباطًا يدرك أن أرباب هذا المجال قد تنوعت آثارهم باعتبار القرب والبعد من الظاهر، وباعتبار الفهم الباطني الذي يهدف إلى خدمة النص فقط، أو الذي يرمي إلى خدمة أغراض علمية أو سلوكية أخرى، ولذا رأينا أن نتتبع هذه المراحل مرحلة مرحلة مبينين خصائص كل منها:

المرحلة الأولى: اللطائف السلفية

ما زلنا قريبي عهد من القول بأن : الصحابة أول من فسر بعد رسول الله ﷺ، وتلك حقيقة هامة يضاف إليها كذلك أنهم أسبق من أوَّلَ آيات القرآن

---

(١) تفسير القرطبي ٢٨.

(٢) نفسه.

(٣) الخازن: الباب التأويل ج١: ٥.

واستخرج منها معان باطنية وأسرارًا ربانية رشحت بها أذواقهم، وفاضت بها أحوالهم، وكانت نتيجة للشعور الرقيق والوجدان المتأمل المرهف، والنظرات الثاقبة؛ حتى أن عمر نفسه سمَّى عبد اللـه بن عباس بالغواص[(١)] لكثرة ما قام به من جهود في البحث عن المعاني الخبيئة وراء الظاهر، كما نبع هذا السبق أيضًا من يقين الصحابة بأن القرآن لـه ظاهر وباطن وإشارة وإمارة، ولطائف ودقائق وحقائق مثلما ذكر الإمام علي وسرده المكي في علم القلوب[(٢)].

وللأذواق الراقية، والفهوم الذائبة، واعتناق فكرة السعة في المعاني القرآنية، والوصول إلى كثير منها قال الإمام علي أيضًا: لو شئت أن أوقر سبعين بعيرًا من تفسير فاتحة الكتاب لفعلت[(٣)]، ومن المسلم به بداهة أن ظاهر السبع المثاني من سورة الفاتحة لا يستوعب هذا العدد من النوق، فلابد أن يكون مراد هذا الصحابي هو الفهوم الخاصة التي لا يطلع عليها إلا أرباب القلوب والصفاء.

هذا وقد شارك التابعون وتابعو التابعين وكثير من الذين ينتسبون إلى السلفية الأولى بصفة عامة في هذا الدور، واصطبغوا بصبغته، ولا بأس أن نسوق بعض الأمثلة في التأويل لتتضح الحقائق التي أشرنا إليها.

يقول اللـه سبحانه عما زعم الشيطان: ﴿ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡ ﴾[الأعراف: ١٧] ويرى ابن عباس في تأويلها أن قولـه جل شأنه: «من بين أيديهم» أي أشككهم في آخرتهم. «ومن خلفهم» أي أرغبهم في دنياهم، «وعن أيمانهم» أشبه عليهم أمر دينهم، «وعن شمائلهم» أشهي لهم المعاصي، وفي رواية علي بن أبي طلحة والعوفي عن ابن عباس

---

(١) الجاحظ: البيان والتبيين ج ٢:١٣٩.

(٢) المكي: علم القلوب: ٢٧.

(٣) نفسه.

أيضًا أنه قال: «من بين أيديهم» من قبل دنياهم، «ومن خلفهم» أمر آخرتهم، «وعن أيمانهم» من قبل حسناتهم، «وعن شمائلهم» من قبل سيئاتهم[1]، ووافق ابن عباس على تأويلـه هذا كل من قتادة، وابن جريج، وإبراهيم النخعي، والحكم بن عتيبة والسدي، بينما قال مجاهد: «من بين أيديهم».«وعن أيمانهم» من حيث يبصرون، «ومن خلفهم» «وعن شمائلهم» من حيث لا يبصرون.

وظاهر الآية كما نرى يدل على جهة الأمام والخلف واليمين والشمال، ولكننا رأينا ابن عباس يؤول كل جهة ظاهرة إلى حدث فعلي يتصل بالمؤمن، ويصرفها عن المكانية إلى هذه الأحداث دون أن تنقطع كل مناسبة بين الجهة وما تدل عليه من معنى وراء ظاهرها؛ لأن الأيدي إن أولت إلى واقعة الآخرة فالمناسبة قائمة ؛ لكون الأيدي تدل على الأمام والقيامة أمام أجل الإنسان، فالأمامية تجمعها وإن قربت في الظاهر ونأت في المعنى الباطن، وإن أريد بالأيدي الدنيا فالمناسبة واضحة لأن الدنيا تحت أيدينا وأمام أعيننا ننال منها ما نحتاجه.

وقولـه جل شأنه «من خلفهم» إن أولت إلى الدنيا ؛ فلذمها وحقارتها بخلاف الآخرة فهي نصب الأعين؛ لأهميتها وشرفها فالجامع بين الخلف بمعنى الجهة والخلف بمعنى الدنيا هو الورائية قربت في الجهة أو حقرت في الدنيا، وإن أريد بالخلف الآخرة فلأنها تجيء عقب الدنيا ووراءها، وأما المناسبة بين قولـه تعالى «عن أيمانهم» فلأن جهة اليمين محمودة، والحسنات تحمد ويحمد فاعلها، وتلك على عكس جهة الشمال وأفعال السيئات، فلم ينفصل التأويل عن الظاهر انفصالاً يعوزه السند، وتنقصه المناسبة.

وأوضح من هذا المثال في صحة التأويل وجلاء المناسبة ما نراه عند عمر وابن عباس حين ألقى الأول هذا السؤال على أجلاء الصحابة فقال: «ما تقولون في

(١) تفسير الطبري ج٢١: ٣٣٩-٣٤٠، وتفسير القرطبي ٢٦١٢، وابن كثير ج٣: ٣٩٠.

قولــه تعالى ﴿ إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ﴾؟ فأجاب البعض بأنه سبحانه أمرنا أن نحمده ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وهذا تفسير بالظاهر من السورة. بينما سكت البعض؛ ولكن عمر أحَسّ معنى آخر وراء هذا المعنى الظاهر فقال لابن عباس: أكذاك تقول؟ قال: لا. قال: فما تقول؟ قال: هو أجل رسول اللــه أعلمه له، قال عمر: ما أعلم منها إلا ما تقول»[1].

والمناسبة بين المعنى الظاهر وبين تأويل ابن عباس تتمثل في أن الأمر بالاستغفار يدل على دنو الأجل[2]، وتحقيقًا لذلك فقد أكثر الرسول من الدعاء وطلب المغفرة مبينًا للسيدة عائشة أن السورة علامة لــه على قرب الرحيل[3]، ولنفس هذا الفهم وراء الظاهر بكى العباس كبكاء عمر فقال لهما الرسول: «ما يبكيكما؟» قال العباس: «نعيت إليك نفسك» فرد على حالهما وذوقهما قائلاً: «إنه لكما تقولان» وفي رواية «صدقتما نُعِيَتْ إلي نفسي»[4].

وكذلك أول عمر آخر آية نــزلت وهي: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي ﴾[المائدة:٣] قائلاً حينما سألــه الرسول عن سبب بكائه «أبكاني أنا كنا في زيادة من ديننا فأما إذا كمل فإنه لم يكمل شيء إلا نقص» قال الرسول: «صدقت»[5].

وأول سلمان الفارسي أو عبد اللــه بن مسعود على شك من الراوي قول اللــه سبحانه ﴿ يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ ﴾ [الروم: ١٩]

---

(١) صحيح البخاري ج٥: ١٨٩-١٩٠، ج٦: ٢٢٠-٢٢١.

(٢) القسطلاني: إرشاد الساري ج٧: ٤٨٧.

(٣) تفسير القرطبي ٧٣٣٣.

(٤) نفسه.

(٥) تفسير ابن كثير ج٣: ٢٣.

بأن معناها سيخرج المؤمن من كافر والكافر من مؤمن، ولما دخل النبي على بعض أزواجه فوجد عندها امرأة حسنة النعمة فقال: «**من هذه؟**» قالت زوجته: هي إحدى خالاتك. قال: «**إن خالاتي بهذه البلدة لغرائب وأي خالاتي هذه؟**» قالت: خالدة ابنة الأسود بن عبد قال: «**سبحان الذي يخرج الحي من الميت**»(١)؛ لصلاحها وكفر أبيها واستهزائه.

وذهب إلى هذا التأويل كل من الحسن البصري، وابن جرير، الأول تابعي رقيق، والثاني مفسر من رجال الأثر والظاهر، وأما ابن كثير وهو سلفي كذلك فإنه توسع فيها، وجعلها شاملة لخروج الحي من الحب والنوى، وهما من النبات،والإنسان من النطفة والنطفة من الإنسان والولد الصالح من الكافر وبالعكس إلى غير ذلك من العبارات التي تنتظمها الآية وتشملها(٢)، وهذا يدلنا على أن الآية على عدة معان ظاهرة وباطنة الأمر الذي يجوز تعدد التأويلات ووجوه الاستنباط المتنوعة لا المتضادة.

ويضاف إلى الآيات السابقة قولــه سبحانه ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلْأُكُلِ ﴾[الرعد:٤] حيث يقول فيها الحسن البصري إنها تدل على أنه خلق الأرض متجاورات وغير متجاورات، وترابها واحد وماؤها واحد، وفيها زرع وجنات، وهي متفاوتة في الثمار من حلو إلى حامض، وفي الصغر والكبر، واللون والطعم،وكذلك الناس خلقوا من آدم ثم نــزلت عليهم من السماء التذكرة فترق قلوب وتخشع وتخضع، وتقسو قلوب فتلهو وتجفو، وقد وافقه مجاهد على هذا قائلاً: كمثل صالح بني آدم وخبيثهم

---

(١) تفسير الطبري ج٦: ٣٠٨

(٢) تفسير ابن كثير ج٢: ٢٩٧، ج٦: ٣١٤.

وأبوهم واحد، وعلق الطبري على عبار مجاهد بأن: الذي نوع الثمار على أرض واحدة هو المخالف بين خلقه فيما قسم لهم من هداية وضلال، وتوفيق وخذلان، فوَفَّق هذا وخذل هذا، وهدى ذا وأضل ذا، ولو شاء لسوَّى بين جميعهم كما لو شاء لسوى بين جميع الثمار التي تشرب شربًا واحدًا(١).

ومن البين أن مجاهد بن جبير يعتبر من أكثر الذين أفاضوا في مسائل التأويل واشتهروا بها، وكذلك أبو العالية تلميذ أبي بن كعب، كما أن الطبري والنسفي وابن كثير وهم من مفسري الأثر المتمسكون بالسلفية وافقوا على تأويلات قرآنية متعددة.

وإذا كان الصحابة هم فاتحو هذا الباب من الفهوم، وهم أساتذة السلفيين فإنهم لم يقتصروا على تأويل الجُمَلِ والتراكيب الفسيحة بل تعرضوا إلى تأويل الحروف، ومحاولة التعرض لإشاراتها وأسرارها رغم اعتراف بعضهم بأنها سر اللـــه فلا تطلبوه(٢) كما قال عمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود، ويقول أبو بكر: في كل كتاب سر، وسره في القرآن أوائل السور(٣).

ويرى ابن عباس أن العلماء عجزوا عن إدراكها(٤) ومع كل فيعتبر هذا الصحابي من الذين تعرضوا بصورة كبيرة لتأويل الحروف إذ يقول هو وعكرمة في «ألم» : إن كل حرف دال على اسم من أسماء اللـــه تعالى وصفة من صفاته، فالألف إشارة إلى أنه أول آخر أزلي أبدي، واللام إشارة إلى أنه لطيف، والميم إلى

---

(١) تفسير الطبري ج١٦: ٣٤٥، ٣٤٦.

(٢) حسنين مخلوف: صفوة البيان ٩، ١٠

(٣) ابن عجيبة: البحر المديد ج١: ٢٠.

(٤) صفوة البيان: ٩.

أنه مجيد منان محسن[1]، ويؤولها في مرة أخرى بقوله والمراد بها أنا الله أعلم ويُؤَول «الر» أنا الله أرى و«المص» أنا الله أفصل[2]، و«كهيعص» بأن الكاف إشارة إلى الكافي والهاء من هاد، والياء من حكيم، والعين من عليم، والصاد من صادق[3]، وينشد الدريني:

الكاف كافي ثم هاء هادي وعالم وصادق مبلدي[4]

وهذا اللون من التأويل يستند إلى أن العرب كانت تنطق الحرف الواحد تدل به على الكلمة التي هو منها، كما أنه سند قوي لكثير من الفهوم الصوفية المتعلقة بالحروف، ولا تناقض بين ما قاله الصحابة من العجز عن تفسير الحروف أو بيانها وبين ما فهمه ابن عباس من أسرار فيها إذ ربما أرادوا بالعجز القصور عن إدراكها على وجه قطعي، أو الإحاطة بجميع مراميها وهذا لا يتنافى مع محاولة كشفها لا على القطع أو محاولة حلها حلاً جزئيًا لا شاملاً، وربما قصدوا أن عامة العلماء يعجزون عن إدراك أسرارها، أما خاصتهم أو الراسخون في العلم منهم فقد ينكشف لهم من بطونها ما لا ينكشف لغيرهم.

على أنه يمكن القول: إن هذه المعاني الكامنة وراء الحروف لا تخضع في استنباطها لقاعدة ثابتة كأن يكون الحرف عين الكلمة المرادة أو فائها أو لامها، بل ربما يكون هذا أو ذاك، وكذلك لا مناسبة بين تأويل الحرف وظاهره إلا في أن الحرف يكون ضمن مبنى الكلمة الدالة على المعنى المؤول فقط، وظني أن هذه التأويلات للحروف ليست من قبيل التفسير ولا من قبيل التأويل وإنما هي من محاسن المعاني التي ترد الحروف بين تركيبها، ولابد أن نعتبرها كذلك؛ لأننا نفسر أو نؤول كلمة لا معنى لها وهي الحرف.

---

(١) اليافعي الدر النظيم:١٢.

(٢) تفسير القرطبي ١٣٥

(٣) أبو بكر السجستاني: غريب القرآن:٣.

(٤) عبد العزيز الدريني: التيسير في علوم التفسير:٣.

تقريرات ودفوع

إنما سقنا هذه المرحلة من التأويل على أيدي الصحابة ومن والاهم لنبين صراحة أن التأويل ساير التفسير في عهد رسول اللـــه ﷺ، وإنه كما أقر النبي كثيرًا من البيان وأصلح بعضًا منه وأقر تأويل البعض وصدق على بعض الاستنباطات، ولقد غاص الفهم الباطني وراء اللفظ الظاهر ومنطوقه، واعتمد على مهارات وأذواق خاصة لم يحظ بها إلا الغواصون من الصحابة.

ومن الناحية الشكلية فإن التأويل قد اتسم بالرقة في الفكرة واللفظ، وتعلق بالآيات ذات الوجوه المتعددة دون الآيات قطعية الدلالة التي يصعب معها صرفها عن المعنى الظاهر، و لم تنفصم عُرَى الصلة بين المعنى الباطني والمعنى الظاهري، و لم يفقد الفهم العميق دليلـــه من القرآن أو السنة أو اللغة، كما أن المؤول لم يدع أن فهمه هو المراد الوحيد أن ما دونه غير محتمل، وكانت عملية التأويل شاملة على أيدي الصحابة ومن جاء بعدهم الذين حذو حذوهم للكلمة والجملة والآية القرآنية كما شملت الحرف وسره.

وبالأمثلة التي سقناها وبهذه التقريرات يندفع أولاً ما ذهب إليه الدكتور جعفر حين قرر أن تأويل القرآن إلى معان وتعدد وجوهه فكرة وجدت جذورها عند القبليين من اليهود الذين أعلنوا أن كل نص في الكتاب المقدس يمكن تفسيره على أربعة وجوه، ويرمزون إليها بالحروف (ب، ر، د، ص) فالباء رمز إلى الكلمة بشات أو شرح، والراء اختصار للفظ رميز أي إشارة، والدال من داريش أي موعظة، والسين من سور أي سر، وقد امتزجت هذه الفكرة ببعض المبادئ الفلسفية الشرقية كالتناسخ ثم رحلت إلى الفلسفة اليونانية ومن ثم تبناها فيلون (٣٠ق – ٤٠ق) ثم تلقفها أوريجين الفيلسوف الصوفي المسيحي (١٨٢-٢٥١م) فاقترح ثلاث جهات للنص، ولا يستبعد الدكتور جعفر أن تكون تلك الفكرة قد وصلت إلى المحيط الإسلامي عن طريق التراث الهلليني الإغريقي ضمن ما وصل من أفكار خاصة وأنا نجد بعض هذه الجهات ينطبق تمامًا على نظيرها لدى بعض

الصوفية المسلمين على حد رأيه[1].

ثانيا: يبطل كذلك ما أكده الدكتور الشيبي والدكتور السيد خليل حين عقدا وجه شبه بين ما قالـــه إكليمانس الإسكندري من تعدد المعاني في النصوص الدينية وبين ما يوجد عند المسلمين، ويقطع الشيبي أن هذه الآراء هي الأصل في التفسير الرباعي عند الإمام علي، إذ لا يستطيع منكر أن ينفي الصلة الظاهرة القوية بين ما رآه إكليمانس وما رُوي عن علي بن أبي طالب على كل حال.

كما أنه أصل لتأويلات الصوفية والشيعة أيضًا، وزكّى كلامه بما جاء في مقدمة ابن خلدون من أن العرب كانوا إذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تتشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم، ويستفيدون منهم ويتهم ابن عربي أنه نقل الخبر المشهور ما من آية إلا لها أربعة معان ونسبه إلى النبي ﷺ مع أنه للإمام علي في نظر الشيبي[2].

ومع ما لهذه الموازنات من قيمة تاريخية؛ خصوصًا لدى المهتمين بالدراسات المقارنة، ومع أن الدكتور جعفر تحاشى القول بتأثر الصحابة في ميدان التأويل بغيرهم من أهل الكتاب أو الفلاسفة، وقصر التأثر على المجال الصوفي، وصرح الشيبي بامتداد التأثر إلى عصر الصحابة، ومع أن ما سقناه كفيل بالرد على هذه التهم إلا أننا نضيف إليه أمورًا هامة:

منها: أن الخبر المشهور جاء بروايات متعددة عن الرسول ﷺ مما يقطع بصحة نسبته إليه لا إلى الإمام علي، وقد قام الرسول بتأويل بعض الآيات، ولا يعقل أن يكون النبي قد تأثر بغير الوحي الذي نـــزل عليه، كما أن الصحابة –حتى على

(١) د/ محمد كمال جعفر: التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا ١٥٨-١٥٩.

(٢) د/ الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ٤١٧-٤١٨.

فرض أن بعضهم كان يسأل أهل الكتاب قبل بعثة الرسول صلوات اللـــه عليه إلا أنهم بعدها -كانوا يعتمدون على الإسلام اعتمادًا كليًّا خاصة بعدما حذرهم النبي من السماع لليهود، وبعدما دعاهم إلى عدم تصديق أهل الكتاب أو تكذيبهم، على أنه يمكن القول مع ابن خلدون أيضًا أن أهل التوراة الذين عاشوا بين العرب كانوا يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ومعظمهم من حِمْيَر الذين أخذوا بدين اليهودية[1].

فمقدار الاستفادة بهم محدود وضئيل، ومن المقطوع به مع هذا أن الصحابة والتابعين وهم الذين غرسوا بذور التأويل لم يدركوا بدايات الترجمة أو دخولها إلى المجتمع الإسلامي، فالقول بأن التأويل بوجوهه كان أثرًا من آثار الفلسفة قول متهافت للغاية، ولو أن الدكتور جعفر فصل القول بين التأويل القريب الذي يرتبط بالمعنى الظاهري ويجد سندًا من كتاب أو سنة أو لغة وبين التأويل البعيد الذي تعرض إلى النظريات الفلسفية وزج بها في عمق المعاني الباطنية للآيات، وحكم بأن اللون الأول خال من التأثير والتأثر وهو نتيجة ضرورية للفهوم الخاصة والاستنباطات التي قام بها الصحابة ومن والاهم.

بخلاف اللون الثاني الذي يخدم أغراضًا خاصة، ومذاهب فلسفية معينة فإنه بلا شك مشوب بالتأثير، واعتقادي أنه أراد هذا النوع الثاني الذي اتسم بالمبالغة والمغالاة، وعناه بتأثر رجالـــه بأصحاب الآراء السابقة.

نقول لو فرق بين القريب والممزوج لكان معقولاً ومقبولاً ما ذهب إليه من دعوى التأثير؛ ولكن عدم التفرقة وإلقاء التهمة على عاهتها وعمومها يجب أن ينظر إليه بعين الحذر جدًّا؛ خصوصًا في الدور الذي نحن بصدد الحديث عنه، وبالإضافة إلى كل هذا فإن الصوفية لا يتركون الظاهر بينما غيرهم لا يرون إلا الباطن.

---

(١) المقدمة: ٤٣٩

المرحلة الثانية: تنوع الفهوم الصوفية المقبولة وغاياتها

إن الصوفي مع كتاب الله ليس كالمفسر من رجال الظاهر يقف عند منتهى نظره الكسبي أو العقلي، وإنما رجل الطريق يخضع في فهمه للآيات إلى أحواله وصفائه، و صحوه أو سكره، وقربه أو بعده، وحضوره أو غفلته، فكلما ترقى العبد في حالة الحضور والصفو كان نواله من الفهم الباطني للقرآن أكثر وعطاؤه أغدق، وكلما خلص من أحوال التقلب والتردي، وارتداد الأحوال العروجية واستقرت نفسه على اليقين والثبات كانت نظراته أدنى إلى السوانح الربانية والواردات الحقانية، وظلت هذه المعاني الباطنية مترقية متجددة، وبحسب المواهب والاستعدادات الروحية التي هي منحة خالصة من فضل الله سبحانه وتعالى[1] تكون السعة والكثرة في فهم النص ويكون الكشف عن أسرار القرآن وخفاياه، كما تخضع الفهوم أيضًا إلى الترقي في مقام التأمل والتدبر أثناء تلاوة القرآن، وهو مقام جعله الصوفية ذا منازل أدناها أن يسمع العبد القرآن كأنه يسمعه من صحابي، ثم ينتقل إلى المنزل الثاني فيحس أنه يسمعه من نبي ثم يترقى؛ حتى يسمعه من جبريل، ثم يصل إلى الذروة العليا فكأنه يسمعه من الحق، وكل مرحلة من هذه المراحل لها إلهامها وإشراقها على قلب المستنبط أو المتأمل.

ولهذه الأحوال الخاصة بالعبد والممنوحة له، ولتلكم المنازل التي يتدرج فيها بين سطور وأنوار القرآن تتنوع الفهوم وتتكاثر؛ لتخدم القواعد الخاصة بالسلوك، أو تفصح عن أذواق عرفانية ذات صلات بالحقائق الإلهية، ولكل دوره الفعال في التأثير والتنشيط الروحي الذي يبعث على تنمية المشاعر النبيلة وتحصيل مكارم الأخلاق[2]. وأبرز ألوان هذه المرحلة من التأويل الصوفي لونان هامّان ينبغي تناولهما؛ لنقف على خصائصهما:

---

(١) د/ جعفر: التصوف طريقًا: ١٦٤-١٦٥.

(٢) د/ جعفر: التصوف طريقًا ١٦٠

أولا: اللون القريب

هذا اللون لا يتقيد بزمن معين وإنما يشمل كل تأويل كان قريب المأخذ، سهل الفهم، بريئًا من المنـــزع الشخصي، ويعتبر الحسن البصري أول من وضع في ذلك تأليفًا أعقبه التستري ثم السلمي ثم القشيري وآخرون، ولا يكاد مؤلف صوفي يخلو من الآيات المتفرقة والأمثلة المتناثرة الداخلة في هذا الباب.

وإذا ما تأملنا معهم بعض هذه الأمثلة وجدناهم يبرزون عقيدتهم من خلال التأويل، كما يضعون قواعد علم السلوك ويستخرجونها من بواطن النصوص، وأيضًا تعنُّ لهم بعض المعاني واللطائف التي تخدم المريدين، والتي يستفيدون بها في حياتهم، والتي تثري جانب البيان القرآني، وتزيد المجال الذي يُعنَى بالكشف عن معاني القرآن وأسراره خصوبة وسعة، ومن ذلك قولـــه سبحانه ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾[الفاتحة:٥]

(أ) **فمن ناحية العقيدة**: يروي السلمي في حقائقه أن أبا حفص الفرغاني قال: من أقر بـــ إياك نعبد وإياك نستعين فقد برئ من الجبر والاختيار(١)، وبراءته من الجبر تكمن في إثبات الفرق عند قولـــه «إياك نعبد» لكون العبد أثبت لنفسه عبادة وعملاً، وبراءته من القدر في قولـــه «إياك نستعين» لتبريه من الحول والقوة ولجوئه إلى الاستعانة باللـــه وحده.

وفي الآية رد على الجبرية وعلى القائلين إنه موجب بالذات دون الاختيار والمشيئة، كما أنها تبين أنه سبحانه فاعل مختار إذ تنص على إثبات العبادة والاستعانة للعبيد، ونسبتها إليهم بقولهم «نعبد ونستعين» وهي نسبة حقيقية لا مجازية، واللـــه لا يصح وصفه بالعبادة والاستعانة التي هي من أفعال عبيده بل العبد حقيقة هو العابد المستعين واللـــه هو المعبود المستعان، وكونه جل شأنه

---

(١) نقلاً عن تفسير القرطبي: ١٢٦.

مستعانًا يستحيل معه عدم الاختيار والمشيئة والقدر[1]، ولذا كانت العبادة من أنفع الدعاء عند ابن تيمية.

وكما طلب منهم العبادة بالجوارح أمرهم أن يفردوه بالرجوع إليه من دعوى القيام بالفعل من العبادة وذلك بصدق التبري من الحول والقوة كي لا يدعي العباد أنهم قاموا بالعبادة من تلقاء أنفسهم بإرادتهم وحولهم[2]، فالآية بين العبد وبين ربه كما قال جل شأنه في الحديث القدسي: فإذا قال عبدي: «**إياك نعبد وإياك نستعين**» قال الله: «هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل» وحق اللـــه فيها توحيده واستعانته، ونصيب العبد منها العبادة والإسلام وهو الفرق، وكذلك يفعلون في كل آية يشمون منها معنى عقائديًا أو قاعدة توحيدية كقولـــه سبحانه: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾[النمل:٦٢] فيرون أن الاضطرار لدى العامة إنما يكون بمثيرات الأسباب فإن زالت زال اضطرارهم.

أما الأولياء والكمل في العبودية فإنهم يشهدون قبضة اللـــه الشاملة المحيطة فهم مضطرون دائمًا؛ لأن الاضطرار تعطيه حقيقة العبد إذ هو ممكن مضطر إلى مُمِد يُمِدُّه ومَدَد يُمَدُّه، ولا يزيل العبد هذا الاضطرار لا في الدنيا ولا في الآخرة فهو محتاج إلى اللـــه على الدوام[3]، ومستعين به أبدًا.

(ب) **وأما القواعد** التي استقاها الصوفية من خبايا الآيات وساقوها للمريدين؛ كي تكون نبراسًا لهم وهاديًا إليهم على الطريق وضابطًا لهم في السلوك فإننا نلحظها كذلك معهم في الآية التي معنا من سورة الفاتحة إذ يُؤَول ابن عطاء اللـــه قائلاً: إياك نعبد شريعة وإياك نستعين حقيقة، إياك نعبد إسلام **إياك**

(١) ابن القيم: مدارج السالكين ج١: ٦٥-٦٦، ٨٧.

(٢) ابن عطاء اللـــه لطائف المنن: ٨، ٩، ١١٢، ١١٤.

(٣) نفسه.

نستعين إحسان، إياك نعبد عبادة، وإياك نستعين عبودية، إياك نعبد فرق وإياك نستعين جمع[1] أي إنه يضع قواعد العبادة الظاهرة والباطنة للمريدين؛ كي يعبدوا اللــه صادقين مخلصين، وأظهر ما ترد القواعد في مثل قولــه سبحانه ﴿ فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ ﴾[البقرة:١٥٢] حيث يشيرون فيها إلى ذكر اللسان وذكر القلب أو هما معًا، ويبينون أن ذكر اللسان تسبيح وتحميد وتمجيد وقراءة قرآن، وذكر القلب التفكر في دلائل ذاته وصفاته، ودلائل تكليفه وأحكامه، وأوامره ونواهيه، ووعده ووعيده، وأسرار مخلوقاته[2].

والعبد يترقى من ذكر اللسان إلى ذكر القلب ؛ حتى يستغرق الذاكر في شهود المذكور وحتى يبقى منه أثر[3]، ولا شك أن هذه القواعد وتلكم التحليلات ما وجدت بين التفاسير إلا بعد ما وردت على لسان الصوفية وفاضت بها أذواقهم، كما أن هذه الضوابط قد عادت على الأحكام الخاصة بالعبادات والمعاملات بفهوم واستنباطات أضافت إلى الفقه الأصغر فقهًا أكبر وأوسع مدى كتأويلهم الطهارة بالعمل الصالح، وكونها شاملة لطهارة الماء وللطهارة من الذنوب[4]، وكتأويلهم للاستغفار في قولــه تعالى ﴿ وَبِٱلۡأَسۡحَارِ هُمۡ يَسۡتَغۡفِرُونَ ﴾ [الذاريات: ١٨] بأنه من شهود عبادة الإنسان ليلاً لا من الذنوب ؛ لتقدم قوله: ﴿ كَانُواْ قَلِيلٗا مِّنَ ٱلَّيۡلِ مَا يَهۡجَعُونَ ﴾ وإذا كانوا كذلك فاحتمال بقاء الذنب بعد الهجوع نادر وقليل.

ويشهد لصحة هذا الفهم ما روي عن بعض رجال الظاهر أنفسهم في قولــه تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ [النحل: ٩٨] أن

---

(١) نفس المصدر ١٠٨ وابن عطاء اللــه ينقل عن شيخه أبي العباس المرسي تلميذ الشاذلي.

(٢) تفسير الخازن ج١: ٣٤،٣٥، والقرطبي ٥٥٢، وابن كثير ج١: ٢٨٢، ٢٨٣.

(٣) المكي: علم القلوب ١٧، ١٨، ١٩.

(٤) أبو نعيم: حلية الأولياء ج٣: ٢٨١، ج٢: ٢٢٢.

الاستعاذة عقب التلاوة من خوف العجب بها مستندين في ذلك إلى ورود الآية بلفظة الفعل الماضي أي إذا فرغت من القراءة فاستعذ ؛ حتى لا تشهد فعلك فتغتر، كما كان الرسول يستغفر عقب الصلاة مع أنها كفارة لذنب فَمِمَّ يستغفر إلا من التقصير أو الغرور برؤية العبادة أو الغفلات فيها؟ وهكذا نراهم في كل شعيرة أو نسك يضيفون فهمًا جديدًا مع الفهم الظاهري، وحكمًا باطنيًّا مع المعنى التفسيري الواضح؛ كي يقدموا للمريدين خاصة وللعلماء عامة صورة من الاستنباطات الواسعة والمعاني الحسية والأحكام الشاملة لإصلاح ظاهر الإنسان وباطنه، والقواعد العامة التي تفيد جمهور العلماء وخاصتهم.

(جـ) **ومن ناحية أخرى فقد مُنِحُوا** كثيرًا من الإشارات ولطائف المعاني المرتبطة ببواطن الآيات والتي تفصح عن سعة الحقائق القرآنية ويتغذى بها السالكون وغيرهم خاصة في المجال العرفاني، أي إذا تعمد الصوفية استخلاص عقائدهم من تأويل الآيات؛ ليبنوا الإيمان على أسس توحيدية وبأسلوب استنباطي لا منطقي ولا جدلي، وإذا توسعوا في استخراج القواعد والضوابط الفقهية والسلوكية؛ ليستقيم عمل الإنسان الباطني والظاهري، وخلقه العام والخاص، وصفات قلبه وجوارحه فإنهم هنا قد فُتِحَ عليهم في مجال الحقائق والأسرار بما يغني الطالبين ويشبع القاصدين للجانب الذوقي والعرفاني.

وهم في هذا النوع من الفهوم كغيره لا يهملون باب الظاهر بل يدخلون منه دخولاً أوليًّا ثم يغوصون في العمق مثلما فعل القشيري حين عرض للآية موضع الشاهد الرئيس من سورة الفاتحة، فقد حدثنا عن جزالة الصيغة وعذوبتها على السمع، ودقتها في التراكيب والترتيب فبين أنه ابتدأ سبحانه بذكر المعبود في إياك نعبد،وهو أتم من الابتداء بذكر صفته وهي الاستعانة، ثم عرج بعد ذلك على الرقائق فقال: إن العبادة تشير إلى بذل الجهد، والاستعانة تخبر عن استجلاب الطول، وبالعبادة يظهر شرف العبد الطائع، و بالاستعانة يحصل اللطف للعبد،

وفي العبادة وجود شرفه، وبالاستعانة أمان تلفه، وفي العبادة نـــزهة العابدين ومستروح المريدين، ومربع الأنس للمحبين، ومرتع البهجة للمحبين والاستعانة إجلال لنعوت الكرم، ونـــزول بساحة الجود، وتسليم إلى يد حكمه؛ ليقصد المريد بأمل فسيح ويخطو بخطو وسيع[1].

وإذا وازنّا بين أقوال المفسرين في هذه الآية أو في غيرها وبين ما قالــه رجال الطريق، وما ذاقوه من حكم ومواهب وجدنا الرقة في البيان والسعة في الحقائق والعرفان عند هؤلاء،بل أعطى الصوفية لهذا الجانب أهمية وأكثروا من المعاني الباطنية عن أشباههم في الدور السلفي الأول كما يظهر في تأويل قولــه سبحانه: ﴿ فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ ﴾؛ حيث قال ابن عباس في تأويلها: ذكر اللــه إياكم أكثر من ذكركم إياه وقال جبير: اذكروني بطاعتي أذكركم بمغفرتي، ويُؤوِّل الحسن البصري: اذكروني فيما افترضت عليكم أذكركم فيما أوجبت لكم على نفسي ويرى أبو العالية والسدي والربيع بن أنس: إن اللــه يذكر من ذكره، ويزيد من شكره، ويعذب من كفره[2] بلا تحديد لذكرنا إياه أو ذكره لنا بينما يوسع الصوفية عن هذا بكثير في بيان ذكر العبد لله، وذكر اللــه للعبد فيقول ذو النون: من ذكر اللــه ذكرًا على الحقيقة نسي في جنب ذكره كل شيء، وحفظ اللــه عليه كل شيء، وكان لــه عوض من كل شيء.

ويذكر المكي في (علم القلوب) والقشيري في (لطائف الإشارات) أنواعًا محتملة من الذكرين فيقولان: اذكروني على وجه الأرض أذكركم وأنتم في بطنها، أو اذكروني وأنتم لي أذكركم وأنا لكم، واذكروني بنسيان غيري أذكركم بكشف الحجب لكم عن وجهي؛ حتى تنظروا بنوري إلى نوري، واذكروني

---

(١) القشيري: لطائف الإشارات ج١: ٦٠-٦١.

(٢) ابن كثير في التفسير ج١: ٢٨٢ – ٢٨٣، والقرطبي ٥٥٢.

بالقلب والجوارح واللسان أذكركم بالرؤية والجنة والرضوان، أو اذكروني بترك كل حظ أذكركم بأن أقيمكم بحقي بعد فنائكم عنكم، أو اذكروني مكتفين بي عن عطائي وأفضالي أذكركم راضيًا بكم دون أفعالكم، أو فاذكروني بذكري لكم ما تذكرون، ولولا سابق ذكري ما كان لاحِقُ ذكركم، أو فاذكروني بقطع العلائق أذكركم بنعوت الحقائق، أو اذكروني بالتذلل أذكركم بالتفضل، أو اذكروني على الباب من حيث الخدمة أذكركم بالإيجاب على بساط القربة بإكمال النعمة، أو اذكروني بتصفية السر أذكركم بتوفية البر، إلى غير ذلك من الأوجه الكثيرة التي ساقها القشيري.

وقال المكي: إن أبا سعيد النيسابوري في كتابه (الإشارة والعبارة) أوصل الآراء في الآية إلى ثلاثين وجهًا[١].

فيتضح بعد هذا مقدار التوسع في الحقائق وتنوعها وشمولها عما كان الأمر عليه عند الأوائل، وليست هذه الحالة الوفيرة بمستهجنة ولا مستبعدة وإلا ما ساقها القرطبي وهو أميل إلى رجال الظاهر من الصوفية، وما قال في تفسير الآية بعدما ساق قول ذي النون السابق.

تنبيه: قال أرباب المعاني: ربط سبحانه وتعالى بني إسرائيل بذكر النعمة فقال: «اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم» وأسقطه عن أمة محمد، ودعاهم إلى ذكره فقال «اذكروني أذكركم» ليكون نظر الأمم من النعمة إلى المنعم ونظر أمة محمد ﷺ من المنعم إلى النعم[٢] فكونه يسوق آراءهم بين كتابه وهو ذو صبغة تفسيرية فقهية دلالة على احترامه الشديد للمعتدلين من رجال القوم وهذا هو منهجه،

---

(١) المكي: علم القلوب: ١٧-١٩، القشيري لطائف الإشارات ج١: ١٤٩-١٥٠، الخازن في التفسير ج١: ٣٥.

(٢) تفسير القرطبي: ٢٨٢.

على أن تفسير ابن كثير وهو بالمأثور وأميل إلى الظاهرية ما خلا من مثل هذه التأويلات، وضمها إلى معاني الآيات الظاهرة، وهذا كلــه يدلنا على قبول وتقدير هذه التوسعات في وجوه المعاني المحتملة، وسنــزيد هذه النقطة بيانًا بعد قليل.

استنتاج وإذا أردنا أن نضع تحت أيدينا خلاصة مركزة لنتائج الدراسة في هذا اللون من التأويل وجدناها تتركز في النقاط الآتية:

(أ) إن الصوفية طرقوا ما طرقه رجال الظاهر من المعاني ولمسوها لمسًا رائعًا كما اهتموا باللفظ والقالب؛ ولكن لا لذات اللغة بل لخدمة الحقائق والرقائق وتوفية للاستنباطات كما فعل القشيري، وكما فرق ابن عطاء اللــه بين قولــه تعالى: «إياك نعبد» وبين إياك أعبد لو وردت الآية على هذا النحو،فذكر أن قولــه نعبد بنون التعظيم والجمع؛ صالح لشمول الطاعة للجوارح الظاهرة والآلات الباطنة كالقلب بخلاف أعبد فليس لها الشمول، وهو نمط يسلكه كذلك رجال الظاهر كابن كثير ليستخرجوا منه بعض الحقائق مثلما ذكر أن اللــه حول الكلام من الغيبة في قولــه ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ إلى المواجهة بكاف الخطاب ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ لأن العبد لما أثنى على اللــه فكأنه اقترب وحضر بين يدي اللــه تعالى؛ فلهذا حدثه الحق بما يفيد الحضور والقرب منه جل جلاله[1].

وإنما قلنا إن الصوفية نظروا للألفاظ من ناحية تركيبها وصياغتها؛ لتفيد في المعنى والحقيقة لا اللغة ؛ لأنهم نأوا بأنفسهم في تأويلاتهم عن البحوث اللغوية كالإعلال والإبدال والأحكام الإعرابية المتعددة واختلاف القراءة باختلاف

(١)تفسير ابن كثير ج١: ٤١

اللهجات.

(ب) ووضح من الأمثلة التي قمنا بتحليلها وبيان تأويلها أن الصوفية عالجوا كثيرًا من مسائل علم الكلام وردوا على الفرق داخل أبنية التأويل وبإشاراتهم الرقيقة وعباراتهم الدقيقة التي خلت من تعقيد الأدلة المنطقية، ولم يعبئوا بالجدل وكثرة التفريعات بقدر ما عنوا بالتأثير على القلب، وإصلاح النفس واعتدال الفكرة من واقع روح النص و منطوقه.

(جـ) وكثيرًا ما حاولوا الاستدلال على مفهومهم من الكتاب والسنة، تلكم الفهوم التي سعى لنيلها وإدراكها مع الإقرار بعظيم فائدتها كل من الصوفية السنيين كأبي حفص الفرعاني، وذي النون، والتستري والسلمي والمكي والقشيري وابن عطاء اللـــه وغيرهم، ومن الصوفية السلفيين أي الذين ينسبون إلى السلفية كالهروي وابن تيمية وابن قيم الجوزية، ولم يفت هؤلاء وهؤلاء أن يدعموا أذواقهم في موضع ما بأدلة قرآنية وفي موضع آخر بأحاديث قدسية أو نبوية.

وقد استمعنا إلى طرف منها أثناء العرض السابق، كما يشترطون ألا تتصادم فهو مهم مع نصوص أخرى حسبما مر في القواعد الخاصة بالتأويل والمؤول.

(د) ولعل الذي أفسح المجال أمام الصوفية في التأويل وأمام بصائرهم لينكشف لها كثير من الحقائق الخفية هو ورود الآيات في بعض الأحايين على وجه عام بلا تحديد بوجه أو كيفية أو طريقة و أسلوب، وذلك كآية الذكر السابقة فإنها سيقت دون تقييد بنوع يخص ذكرنا للـــه أو كيفية لـــه أو نمط معين.

كما جاء قولـــه تعالى في الحديث: «**من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه**» على نفس طريقة التعميم لا التقييد،

ولا ريب أن العام يفتح الآفاق أمام العقل والقلب ليتصوروا فيه كثيرًا من الوجوه وهو محل للتحولات الفكرية والمواهب الذوقية، وما يصل فيه المفسر أو المؤول لا يعد خرقًا للفظة ولا تعديًا لحدوده لكونه فسيحًا ذا شحون.

(هـ) وواصل المعتدلون في هذا اللون من التأويل الحفاظ على الصلة بين المعنى الظاهر وبين المعنى الباطن، واكتفوا بأن يشيروا إلى ما يحسونه حقًّا دون أن يغوصوا في الباطن غوصًا يحيل السر إلى أشكال، والاستنباط إلى تعقيد، ودون أن يخدموا نظريات عقلية سابقة، ومن هنا فإن البعد بين ما ورد على ألسنتهم من معانٍ وبين ما جاء في التفاسير الخاصة برجال الظاهر ليس غائرًا لدليلين:

أحدهما: أن أقوال المفسرين قد تقترب كثيرًا جدًّا من التأويل الصوفي كقول القرطبي في تفسير آية الفاتحة السابقة ونُطْقُ المكلف به إقرار بالربوبية، وتحقيق لعبادة الله، وطلب العون والتأييد منه وحده[1] ويقول ابن كثير: لا نعبد إلا إياك ولا نتوكل إلا عليك، وهذا هو كمال الطاعة،والدين يرجع كلـــه إلى هذين المعنيين، والأول تبرؤ من الشرك والثاني تبرؤ من الحول والقوة[2] وهذه الأقوال دانية الظلال مما قالـــه رجال القوم في هذا اللون

ثانيهما: شهادة المفسرين من أرباب الظاهر لهذه الفهوم، وذلك كالطبري رغم شدة تمسكه بالمأثور فإنه يقول عن التأويل إن لـــه وجهًا مفهومًا وإن كان أقل في الاستعمال[3]، وأما القرطبي فإنه يجعل الصوفية مع رجال الظاهر تحت عبارة واحدة يستخدمها كثيرًا هي قوله: قال أهل الحق في مقابل الفلاسفة

---

(١) تفسير القرطبي: ١٢٦.

(٢) تفسير ابن كثير ج١: ٤١.

(٣) تفسير الطبري ج٦: ٣٠٩.

والمبتدعين وأهل الأهواء، والمعتزلة والجهمية، ولو رآهم خارجين ما جعلهم في عداد أهل الحق، ولأدخلهم بتأويلهم في عداد المبتدعة.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يقول عن رجال الظاهر: قال علماؤنا، مستعملين هذه العبارة وحدها أما حينما يستدل بآراء الصوفية يذكر أكثر من عبارة، فيسميهم أرباب المعاني، أو علماء الباطن، أو أرباب الحقائق، أو علماء الصوفية، أو أرباب المعرفة والإشارة معترفًا لهم بمضمون هذه الألقاب ومدلولاتها العملية والذوقية والعرفانية.

وفوق هذا فهو يجل المنصفين منهم بالاسم كالجنيد والسري وذي النون، ويستخدم لغتهم كلفظة الرقائق والدقائق بين سطور كتابه كما يعتني بآرائهم في التفسير بالحرف[1]، ويستشهد بتأويلهم كما في الآية (١٠ من سورة البقرة). ويقول عقب فهومهم وتأويلهم للآية (١٢ من نفس السورة): وهذا صحيح. وفي قولـــه تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[البقرة:٣١] قال علماء الصوفية علمها بتعليم الحق إياه.

ولا يخفى أن استعمال جملة علماء الصوفية في سياق الآية التي تتحدث عن تعليم اللـــه لآدم يحمل شدة تقدير لآراء القوم وعلمهم، وأحيانًا يقدم رأيهم في آية ما على آراء المفسرين الظاهريين كما في الآية (٣١ من سورة البقرة) وقد يتبنى وجهة نظرهم وكأنها رأيه الخاص ويسقط نسبتها إليهم مثلما فعل في الآية (٤٠ البقرة) وأبلغ من هذا كلـــه أن يبني حكمًا شرعيًا على تأويلهم بصفة خاصة كما جاء في قولـــه جل شأنه: ﴿ وَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ﴾ [البقرة:٣٥] قال: قال بعض العارفين: السكنى تكون إلى مدة ثم تنقطع فدخولهما في الجنة كان دخول سكنى لا دخول ثواء، ثم أردف قائلاً: وإذا كان هذا فيكون فيه

---

(١) تفسير القرطبي: ٩٢، ٩٣، ١٧، ١٢٨، ١٣٥

دلالة على ما يقولــه الجمهور من العلماء: إن من أسكن رجلاً مسكنًا لــه أن يملكه بالسكنى ولــه أن يخرجه منه إذا انقضت مدة الإسكان.

وبالإضافة إلى هذا فنراه إذا نشبت معركة بين رجال الظاهر وبين الصوفية من جراء التأويل يقود المعركة في تحفظ وأمانة وحيدة علمية ؛ حتى لا يجرح مكانة الصوفية المعتدلين، فيحدد أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف، وإن مال في النهاية لرأي رجال الظاهر فإنه يمر على معارضيه من رجال القوم ويتركهم آمنين بلا تهجم أو تأنيب كما في الآية (٣٤ البقرة)[1].

ومن هذا ترى أن القرطبي أجلّ الصوفية علمًا وعرفانًا وتأويلاً وبيانًا، وعدهم من أجلاء العلماء وأهل الحق، وكذلك يعترف ابن تيمية وهو عدو لدود للخارجين منهم بأن ما قصده هؤلاء من تأويلهم نفيًا أو إثباتًا حق، ومعانيه صحيحة المدلول والمقتضى[2]، وبهذا نكون قد أتينا على طبيعة هذا اللون من التأويل وسماته ومدى صلة رجالــه بالمفسرين ورجال الظاهر.

ثانيا: الفهوم الرمزية

إذا اعتمد التأويل في اللون الأول القريب على التوسع في الحقائق المستوحاة من الظاهر والكامنة تحت تراكيبه فإن التأويل الرمزي في صبغته التي نتحدث عنها هنا يقوم على أمرين بارزين:

أولهما: إقرار الظاهر على طبيعته ومراميه.

وثانيهما: استخدام الألفاظ الظاهرة كرموز في المجال العرفاني أو السلوكي حسبما يجول في خاطر العارف، أو على حد ما ينتابه من شعور، وما يرد إليه من

---

(١) ارجع إلى القرطبي : ١٧٢، ١٧٦، ١٧٧، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٩٥، ٢٨٢، ٢٥٥، ٢٥٤.
(٢) السيوطي الإتقان ج٢: ١٧٨.

أذواق ومواهب، وما يعتريه من أحوال، فكل ولي ينـــزل الألفاظ منازل رمزية خاصة، ولا يدعي أن تأويلـــه أو رمزيته تلك هي المرادة لظاهر الآيات، أو أنه حقيقة باطنة تحت الشبكة الحرفية والمباني اللفظية للآية موضوع الرمزية كما كان الأمر في اللون الأول، وإنما يؤكد أنه يرمز ويلغز فقط، وأنه استخدم الألفاظ كنايات عن معان لديه وفي نفسه قد لا تكون محتملة حقيقة في باطن النصوص.

ومن أمثلة ذلك ما جاء على لسان الشبلي في قولـــه تعالى: ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾[البقرة:١٨] قال: هذه صفة العارف لأن اللـــه قال للكافر والزنديق صم عن استماع الحق، بكم عن التكلم به، عمي عن النظر إلى الآخرة فهم لا يعقلون أمر الهوى والدنيا والعارف الصديق هو بعكس ذلك أو هو بضد هذا الوصف فهو صم لا يسمع غير الحق من الحق، بكم لا ينطق إلا بالحق من الحق، عمي فلا ينظر إلا للحق بالحق.

وقيل صم عن المشاغيل، بكم عن الأباطيل، عمي عن التماثيل، فهم لا يعقلون غير خطاب الملك الجليل، وقيل صم عن الورى، بكم عن الهوى، عمي عن الدنيا فهم لا يعقلون غير البر والتقوى[1]، فقد أقر الظاهر وفصله، ثم استخدم ألفاظ الآية رموزًا لمعان أخرى تصح مع العارف.

ومن الذين ضربوا بسهم في هذا الاتجاه محيي الدين بن عربي، وعبد الكريم الجيلي، وابن عجيبة الحسني المتوفى (١٢٢٤هـ)، واليافعي والدريني، وإسماعيل حقي، ومن تأويلاتهم الإشارية ما قالـــه ابن عربي مع قولـــه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[البقرة:٢١-٢٢].

(١) المكي: علم القلوب: ١٢٠-١٢١.

فقد بين أولاً أن اللـــه نسب خلق العبيد سابقهم ولاحقهم إلى نفسه، وأنه خلق الأرض؛ لتكون مقرهم ومسكنهم، والسماء لتظلهم، وأنــزل من السماء ماء، فأخرج به النبات من الأرض؛ ليكون رزقًا للناس، ولعلهم يتقون نيبة الفعل إلى غيره سبحانه فيتنـــزهون عن الشرك في الأفعال عند مشاهدة جميعها من الله.

ويضيف ابن عربي إلى هذا التفسير الظاهري تأويلاً من النوع السابق القريب مبيِّنًا أن اللـــه دعا الناس إلى التوحيد، وأول مراتبه توحيد الأفعال، فلهذا علق العبودية بالربوبية ليستأنسوا برؤية النعمة فيحبوه ويشكروه، وخص ربوبيته بهم ليخصوا عبادتهم به، ثم بعد ذلك يحول ألفاظ الآيتين إلى رموز نفسية، وأحوال سلوكية فيقول: إن اللـــه أهدى لهم أراضي نفوسهم، وبنى عليها سماوات أرواحهم، وأنــزل من تلك السماوات ماء هو علم توحيد الأفعال، فأخرج به من تلك الأرض نبات الاستسلام والأعمال والطاعات و الأخلاق الحسنة؛ ليرزق قلوبهم منها ثمرات الإيقان والأحوال.

ونفس هذا التأويل الرمزي يستخدمه في قولـــه تعالى: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۖ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [البقرة:٢٥].

ليستخدم النار في الآية السابقة (آية ٢٤ سورة البقرة) رمزًا للاحتراق بثورة النفس وشرر الطبع، والمراد بالنفس المحترقة بثورتها هي النفس المصروفة عن الروح القدسي والنسيم الرحماني، المقطوعة بالمألوفات الحسية واللذات البدنية مع تعلقها وحنينها إليه، وفي مقابل هذا يجعل الجنة رمزًا للنماء والزيادة والخصوبة النفسية، والأنهار هي علوم ترد إلى السالكين من روضات القدوس تنقع غلة المتعطشين للمشتاقين، والرزق المتشابه هو المقامات التي تتصف بها نفس السالك، والثمرات

هي الحكم والمعارف التي تثبت للقلب حين التجرد، وتحجب عنه بالتوغل في الأمور الطبيعية عند التعلق، ثم تعود حين التخلي والتجرد ولذا يقول ذائقها: ﴿ قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ﴾ [البقرة:٢٥].

وأما الأزواج التي للقلب فهي النفوس القدسية المطهرة عن دنس الطبائع وكدر العناصر[١]، فقد أحال ابن عربي العناصر السماوية والأرضية والملكوتية إلى رموز لمعان يبتغيها ويقصدها، كما أحال الجيلي الشجرة في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ ﴾[الأعراف:١٩] إلى الظلمة الطبيعية، فإذا لزم الأمر الإلهي ولم يستمع لهوى النفس تجاه الله، وإلا كان في ظلمة الطبائع ونزل إلى دركها، ومن أكل منها طرد من القرب الإلهي الوحي إلى البعد الجسماني لكونه أجاب مطالب الجسد[٢].

وكما رمز ابن عطاء بالأمر بذبح البقرة في الآية (٣٦ البقرة) إلى النفس، وقال بقرة كل إنسان نفسه والله أمرك بذبحها، وقال في تأويل قوله سبحانه: ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ قَالَ هِىَ عَصَاىَ ﴾ إلى قوله ﴿ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ ﴾[طه:١٧-١٨] يقال للولي: وما تلك بيمينك أيها الولي، قال هي دنياي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي وهي أعضاؤه، ولي فيها مآرب أخرى، فيقال له: ألقها فناء عنها، فألقاها فكشف له عن حقيقتها، فإذا هي حية تسعى، ثم يقال له خذها ولا تخف، ولا يضره أخذها حين أخذها بإذن كما ألقاها بإذن، أي أنه أخذها من الوجه الذي ألقاها به فأطاع الله في أخذها كما أطاعه في إلقائها، هذا ومن المعلوم أن موضوع العصا دار حول عصا حقيقية وحسية وضعها الله سرًا إعجازيًا لموسى[٣].

(١) تفسير ابن عربي: ٢٨، ٣٠، ٤٥-٤٦.

(٢) الإنسان الكامل: ج٢: ٣٣، ٤٠.

(٣) ابن عطاء الله: لطائف المنن: ١١٠، ١١٦

وبعد فهذا قل من كثير بدا فيه الفهم الصوفي والرمز القرآني بعيدًا عن المعنى الظاهري، ونائيًا عن الأسرار الخفية في باطن الآيات، وظهر أرباب هذا اللون التأويلي الرمزي وكأنهم أعرضوا عن المعنى الظاهر إعراضًا كليًا، فهل الأمر على هذا النحو أم أن رمزيات الصوفية للآيات معان إضافية لا تنكر المعنى الأصلي ولا تتجاهله؟ وللإجابة على هذا التساؤل سنورد الحقائق التالية:

الرمزية لا تغير الحقيقة ولا تنكرها

لا بأس من قبول هذا اللون من التأويل أو الفهم،لأنه ليس ممعنًا في الإعراب، ولأن أصحابه فهموا معان لها وجهاتها وقدرها وأثرها على النفس وقد استخدموا الآيات كرموز لمعان باطنية دون أن يدعوا أولوية لفهومهم على المعاني الظاهرة، ولم يستبعدوا مضمون الآيات الظاهري والباطني من حسابهم بل دخلوا إلى رموزهم بعد تقرير المعنى الظاهر وتوضيحه؛ ليدللوا على أنهم لا يجهلون المعاني الظاهرة، ولا يهملونها ولا يستبدلون بها المعاني المجازية التي أشاروا إليها.

وتأكيدًا لذلك فيكفينا أن نرجع إلى ما قالـــه الشبلي حين ذكر أن الآية في المثال الذي سقناه لـــه تستعمل للكافر والزنديق وللولي والصديق، ثم فصل القول مع كل من الفريقين والأول ظاهر والثاني رمزي، ولم نسمع عن صوفي ادعى أن فهمه هو مراد الآية فقط بل إن تقي الدين محمد بن علي القشيري، والشيخ مكين الدين الأسمر، ومحيي الدين بن عربي يصرون على أن ما يسمعه الصوفي شيء وما يمكن أن تُترجمه نفسه وتحيلـــه إلى معان هو شيء آخر لا يلغي التفسير الواضح، ولا يتجاهلـــه وإن اختلفت المعاني التي تموج في نفس الصوفي عن هذا الظاهر.

وبالتالي فلا خطر على ما قامت به من استيعاب مضمون النص وتطبيقه عليها حسب ظروف التجربة التي تمر بها النفس في كل مرحلة من مراحل السلوك، ويصوغ ابن عطاء السكندري هذه الحقيقة التي نستند إليها في قبولنا

هذه الخواطر الرمزية مع الآيات القرآنية صياغة تبرز هذا المسلك.فيقول: اعلم أن تفسير هذه الطائفة بالمعاني الغريبة ليس إحالة للظاهر عن ظاهره وما دام الأمر كذلك فلا يصدنا عن قبول هذه المعاني ذو جدل ومعارضة ممن يزعم أن المعاني إحالة لكلام اللـــه عز وجل وكلام رسوله، وإنما يكون إحالة لو قالوا: لا معنى للآية إلا هذا وهم لم يقولوا ذلك، بل يقرون الظواهر على ظواهرها مرادًا بها موضوعاتها، ويفهمون عن اللـــه ما أفهمهم، وربما فهموا اللفظ ضد ما قصده واضعه(١).

ومما يعضد هذا الدفاع ما نلمسه من مسلك أرباب التآليف الصوفية كإسماعيل حقي، وابن عجيبة الحسني، واليافعي حينما نراهم يصدرون الحديث عن الآية بالتفسير الظاهر ثم يذكرون الإشارات مثلما فعل الألوسي أيضًا، أو يمزجون الظاهر والباطن مزجًا تتضح فيه معالم كل منهما..

على أنه يمكن القول إن الذي شجع الصوفية على استعمال الألفاظ القرآنية رموزًا لمعان يستشعرونها هو أقوال وجهود رجال الظاهر من المفسرين أنفسهم كأبي عبيد الذي صرح أن القصص القرآني ظاهرها الإخبار بأحوال الأمم الماضية وإهلاكهم أو نجاتهم، وباطنها وعظ الآخرين وتحذيرهم ووافقه ابن النقيب على هذا(٢).

وبناء عليه فيجوز الرمز باعتبار هذا المقصود الباطني، والقرطبي؛ رغم أنه منع القياس اللغوي في القرآن،وحذر من الرمزية فيه كقول بعض رجال القوم: ﴿ ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴾ يشير إلى قلبه فإنه يمنعه مهما كان الغرض صحيحًا على حد تعبير القرطبي إلا أننا نراه في سرد آداب القرآن يحرم تأويلـــه

(١) ابن عطاء الله: لطائف المنن: ١٢٠
(٢) السيوطي الإتقان ج٢: ١٨٤-١٨٥.

في أمور الدنيا فقط ..[1] ومضمونه أنه جائز في أمور الآخرة، ونراه كذلك أثناء التفسير للآيتين (٢٢،٢١ من سورة البقرة) اللتين أخذناهما مثالاً للرمزية القرآنية عند ابن عربي يوضح أن المراد بالناس الذين أمروا بالعبادة إما الكافرون وإما المؤمنون، فإن أريد الأولون تكون العبادة على الظاهر أي عبادة للـــه بلا شركة، وإن أريد المؤمنون فلابد أن تكون العبادة بمعنى التوحيد الخاص الذي هو إفراد الحق، وعدم رؤية الفعل إلا منه، وترك الغير والسوى؛ لأن المؤمن موحد بالمعنى العام، وبين أيضًا أن المراد بالخلق إما التقدير، وإما الإنشاء، والاختراع والإبداع.

وقال عقب تفسير الآية (٢٢): ودلت الآية على أن اللـــه أغنى الإنسان عن كل مخلوق[2]. وارتضى بين تفسيره هاتين الآيتين كثيرًا من أقوال الصوفية.

وأما ابن كثير فصرح في شرح نفس الآيتين بأن اللـــه هو المنعم على عبيده بإخراجهم من العدم إلى الوجود، وإسباغه عليهم النعم الظاهرة والباطنة وساق بعض الأحاديث الناهية عن أي شرك، والداعية إلى التوحيد الخالص كقول رسول اللـــه عندما سمع رجلاً يقول: ما شاء اللـــه وشئت يا رسول اللـــه فقال: **«أجعلتني للـــه ندًا !»** وقال: **«لا تقولوا ما شاء اللـــه وشاء محمد؛ ولكن قولوا ما شاء اللـــه وحده»** فقال ابن عباس: لا تشركوا به شركًا أخفى من ديب النمل على صفاة سوداء[3].

وكل هذه الأقوال في التفسير الظاهر هي التي كانت أساسًا لرمزيات ابن عربي في هاتين الآيتين حينما رمز بهما إلى توحيد الأفعال والاستسلام، والأعمال والطاعات، والأخلاق الحسنة، وكأنه جعل المعاني الظاهرة سندًا قويًا لـــه في

---

(١) تفسير القرطبي: المقدمة: ٢٨-٢٩، ٢٤.

(٢) تفسير القرطبي ١٩٤ – ١٩٥ – ١٩٨.

(٣) تفسير ابن كثير ج١: ٨٦

رمزياته، ومقصده الأسمى لا يختلف على وجه يقيني عما قرره ابن كثير من صيانة وحماية جناب التوحيد، وبهذا يقترب التأويل في هذا اللون الرمزي مع التفسير الظاهري وتقوم بينهما أواصر الصلة القوية في الأصول والغاية.

وفوق هذا كلـــه فإن الذي أعطى إشارة الصحة الواضحة للرمز بالآية في مقام الموعظة الحسنة ما ورد عن رسول اللـــه ﷺ حين دخل على الإمام علي وفاطمة ليلاً فقال لهما: «ألا تصليان؟» فرد علي قائلاً: إنما أنفسنا بيد اللـــه فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا، فانصرف النبي ﷺ ولم يرجع إلى علي بشيء، قال الإمام ثم سمعته وهو مدبر يضرب فخذه ويقول: ﴿ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً ﴾ فالمراد بالإنسان هذا الكافر بدليل قولـــه بعدها ﴿ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ ﴾[الكهف:٥٤-٥٦] وهو إشعار بالتخصيص[1]، فإذا قالها النبي في حالة علي المؤمن دل هذا على أنه يجوز استعمال ما هو خاص بالكفار أو بمناسبات معينة في أحوال تخص المؤمنين والسالكين إذا كان القصد إشحاذ الهمم وبعث النفس على الاستقامة.

الفهم الرمزي في القرآن تفسير بالنظير

إن هذا الفهم الذي يستخدم اللفظ القرآني فيه رمزًا لا يسمى تفسيرًا ظاهريًّا ولا تأويلاً باطنيًّا، ولا ينبغي أن يكون ذلك، وإلا كان كمسلك الباطنية الذين يرون أن فهومهم هي مرادات النصوص وإن اصطدمت مع الظاهر لها والصوفية لا يدعون هذا لطريقتهم، وإنما يرون أنها من قبيل اللغز أو الإشارة فحسب، أو من قبيل الدقائق التي تنكشف لأرباب السلوك، وهو ما سمي بالنظير لما ورد به القرآن فإن النظير يُذَكِّر بالنظير، أو هو قياس الباطن على الظاهر كما ذهب إلى

---

(١) القســـطلاني: إرشاد الساري شرح صحيح البخاري: ج٧: ٢٤٠-٢٤١، وتفسير ابن كثير ج٥: ١٦٧.

ذلك كل من أبي الحسن الواحدي، وابن الصلاح، والنسفي في العقائد[1] وهي ثمرة الإيمان على حد تعبير سعد الدين التفتازاني[2].

ويفرق ابن كثير بين ذكر الشيء ومقابلـه فيمنعه في القرآن وبين الشيء ونظيره فيجوزه، ويعتبر الأول تضادًا والثاني تشابهًا وبجانب أنه فهم بالنظير أو بالقياس فإنه يتضمن خصائص أخرى تجعلـه جديرًا بالاستقلال والتميز هذه الخصائص: هي ما يقوم به الصوفي من عقد الشبه بين حادثة تاريخية محكية في القرآن وبين حالة رتيبة وعادة راسخة متكررة في الحياة الإنسانية التي يحيا فيها هذا السالك ويعيش في تجربتها الدينية، ثم يقوم بتحويل الحوادث المحكية في النصوص إلى دروس تخدمه في سلوكه وتقوم نفسه، وتصلح لغايته التي يدأب جاهدًا من أجلها، ألا وهي تكميل نفسه وتصفيتها وحفز الغير عليه مثل هذا الصنيع ومن أجل هذا يعمد إلى الألفاظ والصور الحسية في الآيات فيستخدمها كرموز لحقائق أو أوجه نشاط نفسية، ويحكم سياقها إحكامًا متقنًا دون أن يخل بالمعاني الأصلية المنوطة بهذه الألفاظ،ولا يغفل الحقائق التاريخية المرتبطة بالنصوص، إذا كانت العملية كذلك كانت لفتة روحية قيمة ومتقنة مع غاية القرآن من إصلاح النفس وتهذيبها[3].

المرحلة الثالثة: التأويل الممزوج

وإذا استطعنا أن نجد سندًا لقبول التأويل القريب وأن نلتمس مبررًا لوجود التأويل الرمزي فإننا قد نعدم ذلك حينما ننظر في آثار بعض الصوفية الخاصة بهذا المجال، والذين اهتموا بتأويل النص وتسخيره لخدمة آراء مسبقة ونظريات جاهزة،

---

(١) السيوطي: الاتقان ج٢: ١٨٤.

(٢) د/جعفر: التصوف طريقًا: ١٦١-١٦٩.

(٣) د/جعفر: التصوف طريقًا: ١٦١-١٦٩.

وابتعدوا عن المعنى الظاهر ومناسباته ابتعادًا يجعل الصلة بين المعنى الباطني وبين الظاهري تكاد تكون منعدمة، ونستطيع أن نسوق بعض النماذج التي يظهر منها كيف أنهم لووا عن النص، وأخضعوا أجزاءه لأفكارهم الخاصة، والتي تبدو الرمزية فيها بعيدة كل البعد.

وتأتي فهومهم للآيات نتيجة عمل العقل والتفلسف أكثر منها شعورًا ذوقيًا ورقة وَجْدية، وثمار تأويلهم أدخل في باب الاستشراق والتنظير منها في باب النفع النفسي والروحي وخدمة السلوك والطريق والمريدين.

(أ) **ونبتدئ أولاً:** بالأمثلة التي خدمت النفس والمعرفة،وصدرت عن افكارهم فنلتقي في البداية مع الغزالي حين يُؤوِّل قوله سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ﴾[سورة النور:٣٥] فيقول مرة: إن هذه الآية أمثلة لمراتب العقول، فالمشكاة مثل للعقل الهيولاني، ووجه الشبه بينهما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور وكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفاض عليها نور العقل، وإذا قويت النفس وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي الزجاجة، فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات معها بالفكرة الصائبة فهي الشجرة،لأن الشجرة ذات أفنان وكذلك الفكرة ذات فنون،فإن بلغت درجة الكمال وحصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت، فإن ازدادت كمالاً وكاد زيتها يضيء وأتتها المعقولات كأنما تشاهدها وتطالعها فهي المصباح ،فما زاد بعد ذلك من المعارف فهو النور على نور، أي نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري، ونسبة العقل إلى هذه الأنوار كنسبة السرج إلى النار العظيمة التي طبقت الأرض، وتلك النار هي العقل الفعال

المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية[1].

ولا يخفى أن جذور هذه الأفكار وتسلسلها ومراتبها ومصطلحاتها من الأمور المعروفة في المجال الفلسفي لا المجال الذوقي.

وفي مشكاة الأنوار يُؤَوِّلها تأويلاً آخر يخضعها فيه للأرواح البشرية الخمسة، فيرمز بالمشكاة للروح الحساس، وبالزجاجة للروح الخيالي، وبالمصباح للروح العقلي، وبالشجرة للروح الفكري، وبالزيت الذي يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار للروح القدسي، ويبالغ مبالغة شنيعة فيقول:

وفي الأولياء من يكاد يستغني عن مدد الأنبياء كما يكاد الزيت يضيء ولو لم تمسسه نار[2]، ولعلــه لا شك قصد من عنوان كتابه: (معارج القدس) أن يبتدئ العروج من العقل الهيولاني؛ ليصعد إلى العقل الفعال ، وهو مراده في التأويل الأول، ثم قصد بكتابه مشكاة الأنوار، تلكم الروح التي تكون محلاً للأنوار كما تكون المشكاة كذلك وهو (التأويل الثاني)، ومن المعلوم أن هذين الكتابين منسوبان حقًا للغزالي، ولا خلاف في صحة تلك النسبة لأن الفخر الرازي قد نقل عنهما لأبي حامد ضمن تأويلــه لهذه الآية في كتابه (مفاتيح الغيب).

وبالتالي فاحتمال الدس على الغزالي في المؤلفين بعيد و بذا تصح هذه التأويلات عنه على وجه قاطع.

وفي هذا الجانب الخاص بالقوى النفسية واتصالها بالمعرفة نجد ابن عربي يُؤوِّل استسقاء موسى في الآية (٦٠ من سورة البقرة) بأنه طلب نــزول أمطار العلوم والحكم والمعاني مبينًا أن الاثنتي عشرة عينًا هي مياه العلوم، وهي على عدد

---

(١) الغزالي: معارج القدس: ٦٣.

(٢) مشكاة الأنوار: ٣٥-٤٠.

المشاعر الإنسانية التي تنحصر في الحواس الخمس الظاهرة، والخمس الباطنة، والقوة النظرية والعملية، وفي الآية (٩٧، ٩٨ من نفس السورة) يرمز باليدين إلى العقل الأقدس والروح الأول الذي هو روح العالم، ويقابلــه آدم الذي هو النفس الكلية الناطقة التي هي قلب العالم، وذريته هم النفوس الجزئية.

أما جبريل فهو العقل الفعال، وميكال روح الفلك السادس وعقلــه المفيض للنفس النباتية الكلية الموكلة بأرزاق العباد، وإسرافيل هو روح الفلك الرابع وعقلــه المفيض للنفس الحيوانية الكلية الموكلة بالحيوانات، وعزرائيل هو روح الفلك السابع الموكل بالأرواح الإنسانية كلها يقبضها بنفسه وذاته.

أما الملكان في الآية (١٠٢ من سورة البقرة أيضًا) وهما في الظاهر هاروت وماروت فهما في نظره العقل العملي والعقل النظري المائلان نحو النفس، ومثل هذه الرموز لا يقبلها عقل ولا دين ولا سند من لغة، ودرجة المزج والإقحام الجريء لحرمة النص واضحة وملموسة.

(ب) ونأتي ثانيًا إلى التأويلات التي تتصل بالمنح والمواهب فنرى ابن عربي كذلك يحدثنا مرارًا عن التجلي الذاتي والصفاتي خاصة في تأويل الآيات (١١٧، ١٢٠، ١٤٢، ١٤٣ من نفس السورة)، وقد نقل بتعسف أوصاف الكفار إلى ساحات الولاية والأولياء، فزعم في رمزيته بالآيات من (٧-٢٧ من البقرة) أن الأولياء كفار لسترهم المقام كالملامتيه، وختم اللــه على قلوبهم؛ لأنهم اتخذوها بيته فلا يدخلــه أحد سواهن وختم على سمعهم فلا يصغون إلا إلى كلام ربهم، وجعل على بصرهم غشاوة وهي غطاء العناية فلا ينظرون إلى شيء إلا ولهم فيه آية تدل على الله.

ومن هنا فهي غشاوة محمودة، والعذاب من العذوبة أي أنهم استعذبوا عقاب

أعداء الله، وهؤلاء الأولياء ينقضون عهد اللـــه من بعد ميثاقه ؛ لأنهم بايعوه مع رؤية الفعل، وثبوت الإرادة، فلما ازدادوا قربًا علموا أنه هو المعاهِدُ والمُعاهَدُ لأن الفعل لـــه فنقضوا رؤيتهم لفعلهم وسلموا الأمر لـــه وحده، وهم مضلون لأنهم دلوا الناس على اللـــه وحيروهم عندما كشفوا لهم جلالـــه وجمالـــه فكانوا بذلك محيرين (٥١ الكهف). وهمَّازون عيَّابون لأنهم يطلعون كل مريد على عيوب نفسه ليقومها (١١ القلم) وهم الفُجَّار في سجين ؛ لأنهم فجروا عيون المعارف، وحبسوا أنفسهم وسجنوها (٧ المطففين)، ومن صفاتهم أنهم عن صلاتهم ساهون لصلاتهم به لا بهم، فسهوا عن فعل أنفسهم لمشاهدتهم لـــه (٥ الماعون) وهم يراءون الناس ليعلموهم وليقتدى بهم في أفعالهم، فما راءوا لسمعة أو شهرة، وإنما للتعليم والاقتداء (٦ الماعون).

وهكذا صرف كل صفة للكافرين والضالين إلى الأولياء الصادقين مدعيًا أنه مما أكرم اللـــه به هذه الأمة أن جعل لأوليائها حظًّا من نعوت أهل البعد عن اللـــه بطريق القرينة فيقع الاشتراك في اللفظ والمعنى ويتغير المصرف، كما أن الحرص يذم مع المال ويمدح مع العلم، وكذا الحسد مذموم في تمني زوال النعمة محمود بمعنى الغبطة، وعندما يكون في الإنفاق والحكمة فالذم بالإطلاق والمدح بالتقييد[1] فكذلك الصفات السابقة مذمومة بالإطلاق محمودة بالتقييد.

(جـ) ومن ناحية ثالثة فإنهم زجوا بأفكار الوجود بين التأويلات واستخدموا لها رموزًا تبعد كثيرًا عن هذه الجوانب، مثل قول ابن عربي في تأويل قولـــه جل شأنه: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَنَهَارًا ﴾ إلى قولـــه ﴿ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَارًا ﴾[نوح:٥-١٢] أي دعاهم إسراراً ثم دعاهم جهارًا، أو دعاهم إلى اسمه الباطن وأحديته الغامرة لكثرة الأسماء المنسوبة إليه لعل أرواحهم تقبل

(١) تفسير ابن عربي ج١: ١-٤٠، ٧٢-٧٣، ٧٤-١٠٠، والفتوحات المكية١٧٧-١٨٢.

دعوته بالنور الاستعدادي الأصلي، ودعاهم إلى الاسم الظاهر وأحديته القامعة لكثرة الأسماء الداخلة تحته فلم يجيبوا لغلبة أحكام الكثرة عليهم، وبعدهم عن الوحدة الباطنية، واستيلاء أحكام التعينات المظلمة الجرمانية عليهم.

وقال: دعاهم ليلاً من حيث عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب، ودعاهم نهارًا من حيث ظاهر صورهم فلم يستجيبوا لكونه دعاهم فرقانًا أي تفصيلاً ونظرًا إلى كل حالة حالّة ولما كانوا أهل فرقان وكثرة فإنهم بحكم هذا لا يقبلون التوحيد والتنـــزيه والتجريد، ولو دعاهم من باب طبيعتهم فجمع بين الدعوتين لأجابوه، ولكن نوحًا وهو في مرتبة الجمع يعلم الفرق، ويطلع على مراتب قومه، ويعذر الكل ويعلم أن إنكارهم عين الإقرار، وفرارهم عين الإجابة بالفعل لا بلبيك، إذ أنهم ستروا أنفسهم بالكفر ليبقوا عمار الدنيا، وليظلوا أربابها، وهذه الحالة استجابة فعلية لا قولية(١).

وأيضًا قد اهتم أبو محمد عبد اللــه بن أسعد اليافعي (٨٥٣ هــ) في كتابه (الدر النظيم) بخاصية التراكيب القرآنية، وربطها بالوجود والخلق، وصرح بأن البسملة أربع كلمات، وحروفها محصورة في الألف واللام والباء والحاء والراء والسين والميم والنون والهاء والياء، ومنها انبعاث القدرة، فمن الباء مع وجَد تَكَوَّن عَالَمُ الملك الشاهدي، ومن الباء مع السين تكون عالم الملكوت العلوي، ومن الباء مع الألف تكونت الأسماء، ومن اللام مع الهاء ترتيب الأطوار، ومن الراء مع الحاء ظهرت الرحمة، ومن النون مع الباء ظهرت حكم القبضتين.

وإذا أضيفت لفظة اسم إلى رب برز منها التعظيم والعلو، وإذا أضيفت إلى اللــه برزت الرحمانية؛ لأن الربوبية تظهر بحقائق الوجود، والألوهية تظهر بقهر

(١) ابن عربي: فصوص الحكم: فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية : ٥٠-٥٤

حقائق الموجودات، ثم يقول بعد جولاته هذه إن الفهوم في القرآن يجب أن تكون على هذا النمط؛ لنقف على أسرار حروفه وتركيبها مع بعضها ومع الألفاظ الأخرى، ولنستشف أسرار عالم الملك، وعالم الخلق،وعالم الأمر، وسر المبتدأ والمنتهى، ومراتب التوحيد، وشجرة الأكوان، وأسرار المكونات[1]، وكذلك فعل أحمد بن محمد بن عجيبة (١٢٢٤هـ) حين فصل الحروف وقرن سر كل حرف معه[2].

إبطال هذا اللون من الفهوم

بعد أن ضربنا بعض الأمثلة في مجالات متعددة، ورأينا كيف كان هذا النوع من الرمزية مغاليًا ومبالغًا فيه، وكيف أن أربابه سخروا النص لآراء خاصة إلى حد يخرج عن حقيقة اللفظ ومجازه، وينبو عن الذوق، ويقذف بصاحبه بعيدًا عن الجادة، وفي مناطق الزلل والوهم، ويجعله حاكمًا بالظن والتخمين لا بالسند والدليل، لذا فنحن من جانبنا نرفض هذا اللون وسواء صحت نوايا أربابه من الصوفية أم فسدت كالباطنية من الشيعة.

وسواء وجدنا بعض الأدلة التي تصلح أن تكون أساسًا لهذه الرمزية كالحديث الذي رواه الديلمي والبزار عن عبد الله بن عمرو عن رسول الله قال: «**إن الله خلق خلقه في ظلمة ثم ألقى عليهم نوره فمن أصاب يومئذ من نوره اهتدى ومن أخطأ ضل**» وكقول أُبي بن كعب في آية النور التي أولها الغزالي إن الممثل به المؤمن، وإن المشكاة صدره، والمصباح الإيمان والعمل،والزجاجة قلبه، وزيتها هو الحجج والحكمة التي تضمنها، وأخبرنا أن المؤمن يتقلب في خمسة أنوار: كلامه وعمله، ومخرجه ومصيره ووافقه ابن عباس فقرر أن الآية مثل ضربه

---

(١) اليافعي الدر النظيم: ٩-١١.

(٢) ابن عجيبة انظر البحر المديد ج١: ٢١-٢٤، ١٣٦-١٣٨.

اللـــه لطاعته المتنوعة، وكما يكاد الزيت الصافي يُضيء قبل مس النار كذلك قلب المؤمن يكاد يعمل بالهدى قبل أن يأتيه العلم فإذا جاءه زاده هدى ونورًا على نور(١).

فهذه الأقوال تصلح سندًا يقوي رمزية الغزالي في آية النور، خاصة إذا ما عرفنا أن الآية تمثيل وليس يمتنع في التمثيل أن يتوسع المرء فيه على حد قول القاضي أبي بكر(٢)، وأن القرطبي أكد أن اللـــه خلق العقل نورًا هاديًا، وأرجع الضمير في قولـــه «مثل نوره» إلى الدلائل التي يقذفها اللـــه في قلب المؤمن، وهي نور ومرتبة واحد بعد واحد وتنبيه بعد تنبيه(٣).

ومال ابن كثير إلى أن اللـــه شبه قلب المؤمن، وما هو مفطور عليه من الصفاء والنقاء، وما يرد عليه من هدى القرآن بالقنديل من الزجاج الشفاف الجوهري، والزيت الجيد المشرق الذي لا كدر فيه(٤).

ومع أن الغزالي في تأويلـــه للآية استند على مثل هذه الأقوال ورمز بها للعقل والروح باعتبار تدرجهما وعروجهما إلى التسامي والترقي لما في طبيعتهما من نورية وصفائية إلا أنه يختلف عنهم في اللغة التي تحدث بها ؛ حيث جاءت مصطلحات السلف إسلامية تحمل طابع الإيمان والهداية، بينما كسيت ألفاظ الغزالي بمسحة فلسفية لا مواراة فيها ولا جدل، ومن الناحية الموضوعية فإن السلف لم يزيدوا على أن أخبروا بنورية العقل والروح، وأن الآية مثل للمؤمن في ترقيه على درجات الإيمان والعمل، وتعرض الغزالي إلى رسم صورة جدلية عقلية

(١) تفسير ابن كثير ج٦: ٦٠-٦٥.
(٢) تفسير القرطبي ٤٦٥٥.
(٣) تفسير القرطبي ٤٦٤٨-٤٦٥٦
(٤) تفسير ابن كثير ج٦: ٦١.

صعودية تبدأ من الهولاني لتنتهي عند الفعال، أو عرض الآية على قوى النفس قوة قوة، وعارضها بالأرواح الخمسة التي نادى بها.

ومثل هذه العملية والتغالي فيها كانت سببًا بلا أدنى شك إلى السقطة الشنيعة التي وقع فيها حين جوز استغناء بعض الأولياء عن مدد الأنبياء إذا عرجوا إلى الروح القدسية، ونقول بعد هذا وسواء وجدنا بعض الأدلة التي نستأنس بها أم لم نجد فإنه ما من شك في أن أحدًا لا يوافق على الرمزية المتكلفة التي رأينا طرفًا منها لعدة أسباب:

أولاً: إنه يجب أن نحافظ على الطابع القرآني بعيدًا عن النظريات العقلية و عن تعقيداتها وأوهامها، وأن نبقيه كما أنـــزلـــه اللـــه ميسرًا للفهم في ظاهره، ممكنًا لـــه في باطنه، متسمًا بطابع السهولة والقرب من كل الأفهام ؛ ليظل داني الثمار، وفي متناول العقول، ولتبقى لـــه غايته ككتاب رحمة وهداية قال سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾[القمر:١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠] وقال جل شأنه: ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا ﴾ [مريم:٩٧] أي أنـــزلناه بلسانك العربي، وجعلناه سهلاً على من تدبره وتأمله، فلفظه ومعناه ميسران ليتذكر الناس.

ثانيها: ومن أجل الحفاظ على هذه الغاية دعا النبي ﷺ إلى الترفق في التأويل، ونبذ الغموض والإيغال والتحريف والانتحال، وإخراجه عن موضعه، وحثنا على حرب من يتجرأ على القرآن فقال: «**إن في أمتي قومًا يقرأون القرآن ينثرونه نثر الدقل يتأولونه على غير تأويله**» فإن رأيتم ذلك فجاهدوهم، واقعدوا لهم كل مرصد، وكونوا من العدول المدافعين عن كلامه كما قال النبي: «**يحمل هذا العلم من كل خلف عُدُولُه، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين**» أخرجه أبو يعلي.

فعلى المنصفين أن يردوا الأصناف الثلاثة وهي شاملة للتأويل المغالي الصوفي، وللتأويل المحرف الشيعيّ، ولخوض أرباب الرأي وللذين لا تمكنهم قدراتهم العلمية على تفسيره؛ ولكن يتجرءون ويفسرون، ولكل من يُؤَوّل القرآن على غير موضعه حسبما شرح ابن عباس معنى التأويل المغالى والمحرف[1].

ومع أننا قلنا إن القرطبي قبل التأويل القريب، وبعض الرمزيات الصوفية إلا أنه رفض المغالاة والتكلف، وبدا في أول تفسيره هادئًا إزاء هذه الفهوم يدحضها برفق، ويردها بأدب، ثم بعد شوط من التفسير انقلب حريئًا عنيفًا في صد أرباب هذا التيار، وكثيرًا ما استخدم ألفاظ التجريح[2] المعروفة عن بعض النقاد القدامى، والمعاصرين كابن الجوزي، والبقاعي.

ومن العجيب مع هذا أن الغزالي؛ حث في كتابه «قانون التأويل» على عدم الوقوع في التأويلات البعيدة التي تنبو عن الأفهام، أو التي لا يتبين فيها وجه التأويل أصلاً ! [3]، فلا ندري كيف خالف نص القانون الذي وضعه ؟!.

ثالثها: وإذا كان الأمر كذلك فإن المغالاة والتكلف قد يوقعان في الزلل، ويجران إلى الفتنة عند من لم يستحب لنداء الترفق، واقتفاء آثار الصحابة وخطاهم، ولدى من آثر التعمق، وقد يقوده مسلكه المتشدد إلى الإيهام والالتباس، ولذا قال ابن عباس منبهًا ومحذرًا: من أوغل فيه برفق نجا ومن أوغل فيه بعنف هوى[4] وكأن القرآن حسبما نفهم من هذا النص يحتاج إلى إيغال على أي حال، فهو ليس سهلاً خفيفًا حتى ينال ببساطة وسذاجة؛ ولكنه سهل عميق

---

(١) السيوطي: الإتقان ج٢: ١٤٨.

(٢) تفسير القرطبي ٣٤٢: ٤٨٢٧.

(٣) الغزالي: قانون التأويل ضمن مجموع ٢٣٩.

(٤) السيوطي الإتقان ج٢: ١٨٤ وروح المعاني للألوسي ج١: ٧.

يحتاج إلى جهد وإيغال، ومع ضرورة هذا التعمق ينبغي أن ندخل فيه بحذر وبرفق خشية التردي والسقوط ؛ حتى لو كنا من أهل الإيغال كعبد اللـــه بن عباس، وعلي بن أبي طالب اللذين امتنعا عن شدة الغوص مع المعرفة؛ صيانة ورعاية لأنفسهما أو خوفًا على غيرهما.

وقال ابن مسعود أيضًا: ما أنت بمحدث قوم حديثًا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة[1]، وقال قتادة: طلب قوم التأويل فأخطأوا التأويل وأصابوا الفتنة[2]، وكذلك نهى سفيان بن حسين عن الشناعة فقال: إياك والشناعة في الحديث فإنه قلما حملها أحد إلا ذل في نفسه وكذب في حديثه[3] ولهذه النصوص استقبح ابن تيمية والسيوطي وابن عجيبة الإبهام والإلباس مع اتفاقهم على حسن نوايا القوم[4]، وهم منصفون إلى حد بعيد.

رابعها: وأوضح الغزالي في قانون التأويل أن بعض الآيات قد يكون كثير الاحتمالات، وقد تتسع طرقه، ولا تنحصر لطالب، وعندئذ طالب العلماء أن يكفوا عن تعيين المراد عند تعارض الاحتمالات، وحكم بأن التوقف عن التأويل أسلم وربما يقصر علم الإنسان إزاء تعدد الطرق فيضيق ذرعًا بالوجه المطلوب، فإذا حكم على كل من الصورتين جاء حكمه نتيجة الظن والتخمين، والسلامة في ترك الحكم، وتجنب القطع بوجه دون وجه، قال: ولست أرى أن أحكم بالتخمين.

وهذا أصوب وأسلم عند كل عاقل، وأقرب إلى الأمن يوم القيامة، إذ لا

---

(١) صحيح مسلم ج١: ٦٣ النووي.

(٢) تفسير الطبري ج٦: ١٨٩.

(٣) صحيح مسلم ج١: ٦٣.

(٤) الإتقان ج٢: ١٧٨، ١٨٤، البحر المديد: ج١: ٤.

يبعد أن يسأل في القيامة ويطالب ويقال له: لم حكمت علينا بالظن؟ وليس عليك إلا الإيمان المطلق والتصديق المجمل[1] وهذا أصون للنفس ، وأبعد لها عن الزلل خصوصًا فيما لا عمل فيه، وإذا كان الحال كذلك فمن باب أولى ألا نُحَمِّل الآيات ما لا تحتمل، وكان على الغزالي أن يطبع توجيهات نفسه قبل غيره.

(١) قانون التأويل ضمن مجموع: ٢٤٠،٢٤٢

الصراع بين الفقهاء والصوفية

رغم أن الفقهاء أو رجال الظاهر كان لهم في الإسلام خدمات جليلة سواء في مجال الحديث والتفسير، أو الفقه والفتيا والقضاء واللغة والمغازي وغيرها من علوم الملة، كما كان لهم دور كبير في نشر هذه العلوم وبثها بين طلابها، وكان للصوفية كذلك تعلق بهذه العلوم الظاهرية، واهتمام كبير بآداب السلوك والمعاملة، وعلوم الأخلاق والفضائل كالمقامات والأحوال وإصلاح النفس وتصفية القلب، ولهم مذاقات خاصة في التوحيد، ونظرات ثاقبة في الدنيا والهوى، وتطلع إلى الآخرة والعقبى.

رغم كل هذه الميزات لدى هؤلاء وهؤلاء إلا أنه كما هي العادة لم يسلم الفريقان من شن الحملات المتكررة على بعضهما، وكثيرًا ما تطور الصراع إلى حد الدس والكيد والقتل، وسنتناول في هذا الجزء بذور الاختلاف في وجهات النظر عند الصحابة، ورجال السلف، ثم نَتَتَبع تطور هذه البذور إلى حروب فكرية طاحنة بين رجال الطريق وعلماء الظاهر، وأسباب ذلك وطبيعة الاختلاف وحجمه.

بدايات الاختلاف

فهم الصحابة والتابعون الإسلام فهمًا واسعًا شاملاً، وكانوا علماء يطلبون رضا اللــه بعلمهم، ويعملون لعمران آخرتهم به، وقد شغلوا بتزيين بواطنهم وتطهيرها، وتجميل سرائرها وترقيتها، كما زينوا الظواهر وأحكموا الجوارح، ولزموا الورع والتقوى، وكانوا بذلك طلاب علم وعمل، ورجال ظاهر وباطن على وجه حقيقي، بل كانوا فوق هذا كلــه مسلمين على وجه مرضي ومقبول وكامل، ولذا صورهم المكي فقال: قبض رسول اللــه عن ألوف من صحابته كلهم علماء بالله، فقهاء عن الله، أهل رضوان من اللــه تعالى، ولم ينصب إلى

الفتيا ولا حملت عنه الأحكام والقضايا إلا بضعة عشر رجلاً[1].

وأبرز ما شغل به كل من الصحابة والتابعين خمسة أشياء: قراءة القرآن، وعمارة المساجد، وذكر اللـــه تعالى، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر[2]، ويود كل منهم لو أن أخاه كفاه الفتيا، وكانت تلك الحالة هي السمة الغالبة على روح الرجال في هذا العصر؛ ولكن الذين يتصورون أنه لم ينشأ اختلاف أصلاً واهمون، لأننا نرى في هذا الوقت صورتين من صور الاختلاف:

إحداهما عامة غير محددة، وشائعة غير مقيدة بأشخاص ويكتفي دعاتها بالدعوة إلى الصدق والإخلاص في العلم والعمل والسلوك ويحاربون العالم الفاجر، والناسك المبتدع أو المدعي، أو المرائي، ومن أشهر هؤلاء الإمام علي حين أشاد بالعلماء الربانيين، ومن كانوا على سبيل النجاة، وذم الرعاع الذين يميلون مع كل ريح، وقال: ما قطع ظهرًا في الإسلام إلا رجلان: عالم فاجر، ومبتدع ناسك، فالعالم الفاجر يُزَهِّدُ الناس في عملــه لما يرون من فجوره، والمبتدع الناسك يُرَغب الناس في بدعته لما يرون في نسكه، وكذلك حَذَّرَ عمر من العالم الفاجر ومن الجاهل المتعبد[3]، والنموذج الفاضل للعالم عندهم هو الرجل العالم العابد الذي يخشى اللـــه كما هو عند ابن مسعود.

وثانيتهما صورة محددة وفيها مواجهة بين طرفيها، وقد بدأت في عصر الصحابة على وجه ضيق جدًّا من ناحية الأطراف والأشخاص، وعلى وجه محدود من ناحية المسائل موضوع الاختلاف، واتصفت طبيعة الاختلاف بالتنوع لا بالتضاد، وإذا غضضنا النظر عن الاختلافات ذات الطابع السياسي كيوم الثقيفة،

(١) الغزالي الإحياء ج١: ٢٩، وقوت القلوب ج١: ١٤٧، ١٤٨، ١٥٨.

(٢) المكي: قوت القلوب ج١: ١٢٤-١٣٥.

(٣) المكي: قوت القلوب ج١: ١٢٤-١٣٥

والاختلاف بين الستة الذين رشحهم عمر، وما تبع ذلك من خلاف عليٍّ مع طلحة والزبير ومع معاوية لكونها تتصل بالجانب التاريخي السياسي لا العملي الفقهي لوجدنا أن أظهر اختلاف يناسب ما نحن بصدد دراسته، ويتشابه إلى حد كبير مع ما كان بين الفقهاء والصوفية في القرن الثالث هو اختلاف وجهة النظر بين أبي ذر ومعاوية في عهد عثمان والذي أدى إلى نفي الخليفة لــه إلى الربذة خارج أرض المدينة، وهو مشهور ومسائلــه محصورة في الدعوة إلى الزهد من أبي ذر وهجومه على مظاهر الترف والثراء التي عاش فيها معاوية.

ولقد اتسعت هذه الصورة في عصر التابعين سواء في عدد الأطراف أو تعدد المسائل حتى كان الحسن البصري يخالف الفقهاء ويخالفونه، ويهاجمهم لإقبالهم على الدنيا كما حدث فرقد السنجي عنه[1]، وكان البصري أيضًا يتكلم في بعض علماء البصرة وذمهم، كما كان أبو حازم وربيعة المنيان يذمان علماء بني مروان، ويهاجم الثوري وأيوب وابن عون وابن المبارك علماء الدنيا على وجه سافر ممن كانوا يقيمون في الكوفة، وانتقد الفضيل وإبراهيم بن أدهم ويوسف بن أسباط بعض علماء الدنيا من أهل مكة والشام[2].

وهذا يؤكد لنا أن الصراع بدأت خيوطه رقيقة بين الصحابة ثم ازدادت نسجًا في عصر التابعين ؛ حتى كان على أشده في كل مكان، ثم اتسع وتلبد فيما بعد ذلك، كما أنه كان منصبًا على المخالفين والمبتدعين من رجال الزهد، وعلى المفرطين والمقصرين وطلاب الدنيا من العلماء، فالقول بأنه بدأ أصلاً في القرن الثالث عندما انفصل الصوفية بعلمٍ وَزِيٍّ واسْمٍ قول خال من الدقة والتحري، نعم تعمق واتسع وتطور ووصل إلى سفك الدماء على أيدي الحكام لبعض الصوفية ؛

(١) الغزالي الإحياء: ج١: ٢٩.

(٢) المكي: قوت القلوب ج١: ١٣٤-١٣٥

ولكنه كان حلقة متسعة في تلك الفترة و لم تكن هي بداية السلسلة.

أسباب الاختلاف

ولسائل أن يسأل ما هي الدواعي التي وجدت ؛ حتى كانت سببًا في تطوير هذه الاختلافات من صورة هادئة إلى لون صاخب حانق تقطع فيه الرقاب؟

وللإجابة على هذا السؤال نرى أن الأسباب متنوعة الأغراض متعددة الجوانب فهي إما أسباب عامة وطبيعية، وإما أسباب ترجع إلى رجال الطريق أنفسهم، وإما أن تعود إلى المنكرين من رجال الظاهر، وتحت كل هذه الأنواع أسباب فرعية كثيرة، ولكي نوفي الموضوع حقه ينبغي أن نفصل كل نوع مع دواعيه الخاصة به؛ لنتعرف معًا على مناطق العلل وبيوت الداء، وحتى نتبين بصورة واضحة دوافع كُلٍّ وغاية عدائه بعد ذلك.

أولا: الأسباب ذات الطابع العام

من الخطأ أن نقول: إن الصراع بين الفقهاء والصوفية كان هو الصراع الوحيد بل كانت تلك الفترة التي اشتعل فيها أوار العداء بين الفريقين مسرحًا لاختلاف العلماء في كل فن، بينهم وبين غيرهم، أو بين أبناء الفن الواحد، كل فريق لـــه وجهة أو مذهب معين يدافع عنه ويصب جام غضبه على مخالفيه كالاختلاف بين المعتزلة والسنة أولاً، ثم الأشاعرة ثانيًا داخل أبنية علم الكلام، أو بين الحنفية والمالكية في إطار الفقه، وكذا في علم النحو بين البصريين والكوفيين، وكثيرًا ما كان علماء فن ما يشيدون به دون غيره، ويعتبرون ما سواه من العلوم قليل النفع عديم الثمرة مثلما فعل محمد بن أحمد الطائي المتكلم وهو يشيد بفنه قال:

أيهـــا المغـــتدي ليطلـــب عـــلمًا ‏ ‏ ‏ ‏ كـــل عـــلم عـــبد لعـــلم الكـــلام

تطلب الفقه كي تصحح حكمًا ثم أغفلت منزل الأحكام[1]

ويمكن أن يفسر انتشار الصراع واحتدام الاختلافات في القرن الثالث والرابع بأنهما: هما العصران اللذان اتسعت فيهما الحركة العلمية، وازدهرت في الدولة الإسلامية، ومن الطبيعي أن تنشب المعارك العلمية في فترات التكوين العلمي والتوسع فيه؛ لأنها تخصب العلم من ناحية، وقد جبلنا على مجابهة الجديد من ناحية أخرى.

ومن هنا يقول ابن زروق: ما ظهرت حقيقة قطُّ في الوجود إلا قوبلت بدعوى مثلها، وإدخال ما ليس منها عليها ووجود تكذيبها[2]، فالجديد مثير وحافز على التوثب، فلا عجب أن نجد اختلافًا بين الفقهاء وبين الصوفية في مثل هذا الجو.

ثانيا: أسباب تخص رجال الطريق:

يمكن أن نلخص الدواعي التي نشأت بين الصوفية، وأثارت حفيزة الفقهاء عليهم في عدة جوانب منها ما يتعلق بحقائق الصادقين وسر العارفين كرقة إدراك الصوفية وثماره[3]، وهو مما تستغربه العقول وتنكره، أو يظنه البعض إضعافًا للدليل العقلي والنقلي خاصة عندما يراهم يكثرون من الحديث عن الفراسة والذوق والبرهان والتحديث، وأيضًا فإن بعض رجال الطريق لم يحافظ على أسراره بل أذاعها مما كان سببًا في ثورة الظاهريين عليهم، ولو أنهم فعلوا ما فعله الجنيد وأبو عبد الله القرشي من إصرارهم على عدم الحديث على الملأ وخاصة[4] بين

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج١: ٣٥٠.

(٢) أحمد بن زروق: قواعد التصوف: ١٤.

(٣) أحمد بن زروق: قواعد التصوف ١٢٩.

(٤) الشعراني: الطبقات الكبرى ج١: ١٠، ١٢.

الفقهاء لخففوا من حدة الصراع، وسلموا بأنفسهم وبعلومهم، وصانوا أسرارهم من كيد الكائدين وإنكار الجاحدين.

ومن أهم الدواعي التي ألّبت الجو على رجال الطريق ما يتصل ببعض المثالب التي سببها المتشبهون، والمدَّعون، وجلبوا بها العداء عليهم وعلى المخلصين من السالكين، ومنها التساهل في أمر من الأمور، أو إساءة الأدب في مناسبة أو وقت، أو حدوث نقص في فعل من الأفعال، أو التعلق برخصة فإن مثل هذه النقائض تجلب الإنكار عليهم من المحب والعدو لما لهم من فضل وكمال[1]، ومن كان على حالهم هذا فإن أدنى نقص يشوهه ويبعث السخط عليه.

بالإضافة إلى أن الطريق قد سار فيه طلاب الحاجات والمدعون الذين يرومون منفعة دنيوية، وشهرة من وراء التستر بالصلاح ولبس الخرقة والمرقعة، ولما لم يستطيعوا ستر حالهم على الدوام فإن أخطاءهم محسوبة لا عليهم فحسب بل على جميع الطالبين والمريدين المخلصين، ومما هيج الفقهاء على الصوفية كذلك شدة اهتمام السالكين بالباطن، وجلوسهم في الخانقاوات مما دفع رجال الظاهر على عدائهم خشية أن يكون هذا المسلك إضعافًا لمركز الشريعة، خاصة إذا سمعوا صراحة من شاعر كجلال الدين الرومي يستهين بالشريعة في صلب قصائده منشدًا:

حينما يتجلى الوصف القديم	يحرق الكليمُ الوصفَ الحادث
والحاصل أن المرء عندما يبلغ الوصال	تصير الدلالة معه في سوء حال
لما كنت قد فزت بمطلوبك أيها المليح	صار طلب العلم الآن أمرًا قبيح

(١) ابن زروق: قواعد التصوف: ١٢٧.

حيث إنك بلغت سطوح السماء   فبحثك عن السلم أمر غير مقبول[1]

وطريق الخير بعد الخير تافه إلا للتعليم، والمرآة ما دامت قد صفت فمن الجهل القيام بصقلها من جديد، وإذا جلست في حضرة السلطان فالبحث عن الرسالة والرسول غباء، والاستمرار في العمل بعد الوصول ضياع للعمر، وهكذا كانت تلك الكلمات ومثيلاتها تستأهل من الفقهاء ومن كل المسلمين وابل الكيد والطعن، ويستحق قائلها أشد أنواع الحدود الزاجرة حتى ولو كانت على حساب رقبته.

وعلاوة على ذلك فقد لعب غموض المصطلحات دورًا كبيرًا في إثارة الأحقاد على الصوفية كما كان الإيقاع والرقص من المهيجات التي أطلقت الألسن تنهش في مكانة وصحة الطريق خاصة ما لاقوه على لسان ابن الجوزي في تلبيس إبليس.

ثالثا: أسباب تخص المنكر

وأما الأسباب التي تخص الفقهاء فإن بعضها يرجع إلى الغيرة على الدين والحفاظ عليه، والتي قد هيجتها دواعي التقصير والتشبه والدعوى وغيرها مما سبق عند المستصوفة، وقد يستند الفقيه في هجومه على الصوفي إلى اجتهاد في فرع من الفروع أو يرغب في سد ذريعة، ومثل هذا لا غبار عليه ولا لوم، وأحيانًا ينشأ الإنكار من رجال الظاهر ؛ لأنهم طلبوا الدنيا وركنوا إليها ومالوا عن مطلوب علمهم وبذا صاروا أعداء لطلاب الآخرة[2]، أو أنهم تشدقوا بالشريعة وحسدوا رجال الطريق؛ لحصولهم على النعمتين الظاهرة والباطنة، أو لعدم التحقق، وضعف الفهم، والقصور في العلم، والجهل بالمقتضى، أو انبهام البساط، أو لمجرد

---

(١) تاريخ التصوف في الإسلام: ٢٤٦-٢٤٩.

(٢) الشنحيطي: الجيش الكفيل: ٦٠-٦١.

العناد[1]، والرغبة في التصدي فقط، وصم الآذان عن محاولة الفهم.

ولو أنهم فتحوا قلوبهم وآذانهم وحاولوا التعرف على مذاقات القوم لخففوا من غلواء إنكارهم، بل ولجاز أن يسلموا للصادقين صحة ما هم عليه، كما هو حال الشيخ عز الدين بن عبد السلام، والشيخ مكين الدين الأسمر من نكران على القوم فلما اجتمعوا بأبي الحسن الشاذلي في موقعة المنصورة، وسمعوا منه صاح الشيخ عز الدين: هلموا إلى هذا الكلام القريب العهد من اللـــه تعالى فاسمعوه، ولما خالطهم رأى حسن الطريقة قال: إنها طريق جمعت أخلاق المرسلين[2]، وكذلك كان ابن دقيق العيد شديد الإنكار على السيد البدوي والصوفية عامة فلما بدا لـــه صدق البدوي من وقعة مباشرة معه أنشد بعدها مدافعًا.

أهـــل المناصـــب في الدنيا ورفعتها ... أهـــل الفضـــائل مرذولون عندهم

قـــد أنـــزلونا لأنـــا غير جنسهم ... مـــنازل الوحشـــة في الإهمال بينهم

يـــا ليتـــنا قـــد قدرنـــا أن نعرفهم ... مقدارهـــم عندنا أو قد رأوه هم[3]

وأخيرًا لو خلا الطريق من الادعاء والتشبه والغلو والتفريط والإفراط، وصدق الجميع، وأنصف الفقهاء، وسلموا واقتربوا ففهموا لالتقى الجميع كما التقى صحابة رسول الله، وكما اتسعت جدًّا رقعة الوفاق في عهد التابعين وتابعيهم؛ ولكن يبدو أن الاختلاف سمة الضعف والقصور هنا وهناك حتى أنه من العسير أن يخلص جميع الصوفية، وأن ينصف جميع الفقهاء، أو يسكت أرباب الآخرة على تفريط بعض رجال الظاهر وإقبالهم على الدنيا والسلطان، وانتفاعهم المادي من وراء علمهم، كما لا يجوز أن يغض الفقهاء نظرهم عما يدور بين الصوفية من المثالب التي أشرنا إليها.

---

(١) ابن زروق: قواعد التصوف: ١٣٠.

(٢) الشعراني: الطبقات الكبرى ج١: ١٠، ١٢

(٣) الشنجيطي: الجيش الكفيل: ٦١.

هل ما بين الفريقين اختلاف أم خلاف؟

رأينا قبل أن نتحدث عن طبيعة الصراع بين الفريقين أن نميز بين جذوره، وهل ترجع إلى الأصول أو إلى الفروع فنرى كما جاء في قواعد أحمد بن زروق أن الصوفية والفقهاء يجمعهم أصل واحد يلتقون جميعًا عنده ويتم الاحتجاج به، وتحوم كل الآراء حوله، وتتنوع الاجتهادات في إطاره وهو التمسك بعقيدة واحدة، والاتفاق على شريعة تحكم سلوك كل فرد وعلاقاته كما تحكم الجماعات وعلاقاتهم.

ومن هنا نقول: إن الشريعة أصل عام تفرع عنها التصوف باهتماماته الخاصة في المعرفة والسلوك، وتفرع عنها الفقه بمسائله، وبقية العلوم بموضوعاتها، ولزم بوجه عام أن يأخذ الصوفي عن الفقيه فقهَه، وأن يأخذ الفقيه عن الصوفي الصادق طريقته في الزهد والتصفية ومراقبة النفس ورعايتها، أو يلتزم الفقيه بالقيام بحقوق الفقه الظاهرة والباطنة، ويلتزم الصوفي بالفقه والتحقق فيه وبه، وكذا المحدث لابد أن يَفقَهَ ما يرويه، ويعمل به في الظاهر ويخلص لـــه في الباطن ويتصفى عليه ويقال هذا في كل علم من العلوم.

وأحب أن أقول إن المعتدلين من رجال الطريق قد التزموا بهذا فاستمسكوا بالأصل الواحد، ونبعوا منه وأخلصوا لـــه وقالوا: يلزم الرجوع من التصوف إلى الفقه وقد يكتفى بالفقه دون التصوف ولا يكتفى بالأخير عن الأول واعتبروا أن صُوفِيَّ الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم؛ لأن صوفي الفقهاء قد تحقق بالتصوف حالاً وعملاً وذوقًا، ومن أجل هذا كان مذهب الصوفي في الفروع تابعًا لأصحاب الحديث وللفقهاء، فكان الجنيد ثوريًّا، والشبلي مالكيًّا، والحريري حنفيًّا، والمحاسبي شافعيًّا، والجيلاني حنبليًّا، وهم أئمة الطريق كما قال ابن

زروق[1].

وبناء على ما صح من قيام الفقه والتصوف وبنائهما على أصل واحد، وتفرعهما عنه يكون ما بينهما من فروق أو عداء هو اختلاف يمكن أن يتلاقى أربابه في نقاط معينة، أما إذا كان العداء ناشئًا من التفرق حول الأصول بمعنى أن يكون لكل فريق أصل يتبعه فالآراء المبنية على الأصول المتعددة هي خلاف لا اختلاف، ولا يمكن لأصحابه أن يجتمعوا عند نقطة ما إلا إذا تنازل أحد الخصمين عن الأصل الذي يتمسك به، ويدافع عنه، ويستدل عليه، أو إذا قامت الحجة على فساد هذا الأصل وأحقية الثاني، وهذا النوع ليس موجودًا عند الصوفية والفقهاء لاتفاقهما أصلاً ومنبعًا.

طبيعة الاختلاف وحجمه وغايته

وانبثاقا من النقطة السابقة واستطرادًا منها ندرك أن طبيعة الهجوم الصوفي على الفقهاء لم يكن منصبًا على علمهم ومسائله؛ لأن الصوفية يقدسونه ويحتاجون إليه في جميع مراحل السلوك، وإنما انصب فقط على سلوك بعض الفقهاء المقبلين على الدنيا، أو الواقفين على أبواب السلاطين، أو المتكسبين بالعلم، أو المباهين به والمهتمين بظواهرهم فحسب، كما أوضح ذو النون المصري، وأبو محمد عبد اللـــه الشعراني (٣٥٣هـــ) والغزالي[2].

أما هجوم الفقهاء على الصوفية فقد انهال على الجانب العلمي وما فيه من أذواق ومكاشفات، وعلى الجانب السلوكي وما يحوي من شطحات وانحرافات، أما بالنسبة لحجم العداء فمن الخطأ المبالغة فيه مهما بلغ ذروته في بعض الأحيان

---

(١) ابن زروق: قواعد التصوف: ١٦، ١٧، ١٥، ٢٥، ٢٦، ٣٦، ١٢٧.

(٢) انظر طبقات السلمي: ١١، ١١٠، والإحياء ج١: ٦١.

إلى حد القتل الجماعي فيما عرف بمحنة غلام الخليل[1] لأن ما تحت أيدينا من نصوص تقدر حجم الاختلاف من جانب الصوفية في عدد المقبلين على الدنيا والذين لا يراعون حرمة العلم من رجال الظاهر، وتحصره من جانب رجال الظاهر في عدد المغالين من الصوفية، وبذا يتحدد الكم الصوفي والكم الظاهري ولو تحديدًا إجماليًا.

وبدون تعصب نستخلص أن الصوفية في تحديد خصومهم وتوجيه اللوم إليهم كانوا أكثر تدقيقًا وجدية، وأفسح صدرًا من الفقهاء الذين لم يحدد أكثرهم خصمه من الصوفية تحديدًا -ولو بالنوع والكيف- يسلم معه المعتدلون من رجال الطريق من أذى وكيد خصومهم، بل كثيرًا ما شمل العداء الظاهري جميع الصوفية المستقيم والخارج مما كان سببًا في إزهاق أرواح بعض الأبرياء والمخلصين.

وكما فقد بعض الظاهرية التدقيق فإنهم فقدوا معه روح التسامح الذي يجب أن يتحلى بها العلماء أصلاً؛ لكي يتوصلوا بسبيلـــه إلى فهم وجهة النظر الأخرى بطريقة هادئة، وإن كنت أقول رغم الحملات التي شنها الطرفان على بعضهما إنه لم تنقطع أواصر الصلة بين المنصفين والصادقين من الفريقين.

ولا بأس أن نقدم بعض النماذج الدالة على استمرار الصلات العلمية والودية والتقديرية بين الطرفين ؛ لكي يلتئم الحجم فيشمل ثلة من هنا وثلة من هناك ؛ ولكي يظهر حرص الجميع على الحقيقة.

---

(١) وهو أحمد بن محمد بن غالب (٢٧٥) الذي كان من الزاهدين ثم انقلب على الصوفية وكـــاد لهم وألب عليهم وقد اشتهر بالكذب والوضع في الحديث (تاريخ بغداد ج٥: ٧٨-٧٩)

(١) علاقة التقدير بين الصوفية والفقهاء

نقدم هنا صوَرًا لا تقبل الشك ولا التأويل تدل على احترام الزهاد والصوفية للفقهاء ورجال الظاهر، وأنهم تلقوا عنهم أو صاحبوهم وأثنوا عليهم، من ذلك: أن داود الطائي والفضيل بن عياض كانا تلميذين لأبي حنيفة[١].

وتأسف معروف الكرخي؛ لأنه لم يصلِّ الجنازة على أبي يوسف القاضي تلميذ أبي حنيفة، ورأى في منامه أن الله أعد لأبي يوسف قصرًا فسأل فقيل له: بتعليم العلم وصبره على أذاهم[٢].

واعترف بشر بن الحارث بفضل الإمام أحمد عليه؛ لأن ابن حنبل طلب العلم لنفسه ولغيره بينما بشر طلبه لنفسه فقط، ولأن الإمام اتسع في النكاح وقصر عنه بشر، ولأن الأول نصب إمامًا للعامة ولم يستطع الثاني[٣]، كما كان بشر وخالد بن خداش صاحب السنن يتواددان ولقد دامت صحبتهما طويلاً[٤].

وكان الصوفية يسألون أحمد بن حنبل في مسائل العلم والزهد[٥]، وأخذ أبو الحسين أحمد بن الحسين الصوفي عن عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه، وأثنى الإمام الغزالي على أبي حنيفة والشافعي وأحمد؛ لعلمهم ولزهدهم وتجردهم مؤكدًا على أنهم نالوا الفقهين معًا[٦]، إلى غير ذلك من نواصع الأمثلة التي تبرز اللقاءات الودية والعلمية بين رجالنا وأجلاء الفقهاء.

---

(١) زاده: مفتاح السعادة ج١: ٢٥٠، ٢٣٦، ولقد سبق أن قلنا :إن الصوفية تورعوا عن مذهب أبي حنيفة وذلك على وجه الغالب والأعم ولا يمنع أن يسلك عليه البعض من الزهاد والصوفية كالحريري الذي سبقت الإشارة إليه.

(٢) زاده: مفتاح السعادة ج١: ٢٥٠، ٢٣٦

(٣) الإحياء ج٢: ٢١.

(٤) الخطيب: تاريخ بغداد ج٨: ٣٠٥، ج٦: ٢٣٥.

(٥) الخطيب: تاريخ بغداد ج٨: ٣٠٥، ج٦: ٢٣٥.

(٦) الإحياء ج١: ٢٢، ٢٦.

(٢) رد الاحترام من الفقهاء للصوفية

لم يكن احترام الصوفية للفقهاء من جانب واحد لحاجة رجال الطريق إلى علوم الآخرين، وإنما كانت العلاقة القائمة على التقدير والاحترام متبادلة و لم تخل من انتفاع الفقهاء بعلوم ودقائق الصوفية، وهذا هو السر في أن أبا حنيفة كان يثني على داود ويزوره في خلوته[١]، وكان إسماعيل ابن علية وهو من رجال الحديث والحفاظ يقتدي بسفيان الثوري والفضيل ابن عياض[٢].

أما الشافعي فكان يجلس بين يدي شيبان الراعي كما يجلس الصبي في المكتب، ويسألـــه كيف يفعل في كذا وكذا؟ فيقال لـــه مثلك يسأل هذا البدوي ؟! فيقول: إن هذا وفّق لما أغفلناه[٣]، واجتمع رجال الحديث يومًا عند بشر فوعظهم ونصحهم أن ينـــزعوا شهوة حَدَّثَنا وأن يعملوا بالحديث فالعمل زكاته[٤].

وتمنى سليمان بن حرب دهرًا رؤية بشر فلما رآه قال: الحمد للـــه الذي لم يمتني حتى رأيتك[٥]، واستفاد أحمد بن حنبل من حاتم الأصم آداب المناقشة والصحبة[٦]، ولما سألوه عن سر تقربه من معروف الكرخي وهو الإمام الفقيه قال ابن حنبل: عنده رأس الأمر تقوى اللـــه عز وجل[٧].

وكذلك أحلَّ الإمام أحمد إبراهيم بن طهمان الصالح الزاهد، وكان به علة فَاتَّكأَ فلما ورد ذكر الصالحين قام فاستوى وقال: لا ينبغي ذكر الصالحين على

---

(١) مفتاح السعادة ج٢: ٢٥٠.
(٢) البغدادي: تاريخ بغداد ج٦: ٢٣٥.
(٣) الإحياء ج١: ٢٠.
(٤) تاريخ بغداد ج٧: ٧١.
(٥) نفسه.
(٦) إحياء ج١: ٢٠-٢١.
(٧) قوت القلوب ج١: ١٥٣.

جلوس، وسمَّى دار يحيى بن زكريا دار الصديقين[1].

وأطلق على بشر بن الحارث رابع سبعة من الأبدال، وشبهه بعامر بن قيس الذي كان لـه مكانة في نفس ابن حنبل[2]. وأحال المسائل الخاصة بعلم القوم إلى أربابها كأبي حمزة البغدادي، ووصف الرجال بالصدق والإخلاص، ونبه على سؤالهم[3]، وأخذ عن بدر بن المنذر بن بدر المغازلي الصوفي (٢٨٢هـ) أحاديث الزهد ونسبها إليه تكريمًا وإجلالاً[4].

وأعجب ابن كيسان النحوي بتأويل الجنيد في القرآن، وقال له: لا فض اللـه فاك وقال الدارقطني عن بنان بن محمد الحمال الصوفي(٣١٦هـ): ذا كان شيخًا فاضلاً وصالحًا[5]، وبهذا كلـه نرى أن الأكثرية الصالحة من الجانبين تعانقوا ودًّا، وتزاوروا منفعة وتعلمًا، وأن الأقلية التي هاجمت بعضها بعضًا انحصر هجوم كل طرف على الفريق المغالي والمتشبه والمدعي من الصوفية، أو على المفرط في حقوق العلم الظاهر ومقتضياته من الزهد والتقوى والورع من الظاهرية، ولا حرج في هذا النهج من العداء بشرط أن يسلم من الفتن العامة، وأن يسلم من الدس والكيد والطعن بلا وجهة.

وإنما صح هجوم أرباب الباطن على تهاون أرباب الظاهر، وسلم عداء أرباب الظاهر وانتقادهم لأرباب الباطن المغالين أو المدعين أو الجاهلين أو المنتحلين؛ لأن رسول اللـه ﷺ بين أن العلماء قسمان:

---

(١) تاريخ بغداد ج٦: ١١٠-١١١، ج٧: ٧٣.

(٢)نفسه.

(٣) قوت القلوب ج١:

(٤) تاريخ بغداد ج٧: ١٠٤.

(٥) تاريخ بغداد ج٧: ٢٤٦، ١٠٢، ١٠٤.

قسم أتاه الله علمًا فبذله ولم يشتر به ثمنًا قليلاً فهؤلاء مع الكرام الكاتبين، وتصلي عليهم طير السماء، ويأتون يوم القيامة شرفاء.

وقسم ضنوا بعلمهم واشتروا به ثمنًا قليلاً، وهؤلاء يلجمون يوم القيامة ويعذبون على رءوس الخلائق، ويقول رسول الله: «**لا تجلسوا عند كل عالم إلا عالم يدعوكم من خمس إلى خمس: من الشك إلى اليقين، ومن الرياء إلى الإخلاص، ومن الرغبة إلى الزهد، ومن الكبر إلى التواضع، ومن العداوة إلى النصيحة**» وسئل أي الناس أعلم؟ فقال: «**أعلمهم بالحق إذا اشتبهت الأمور ووقعت المشكلات وإن كان يزحف على إسته**» ويقول: «**ألا أنبئكم بالفقيه كل الفقيه؟** قالوا: بلى. قال: **من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يؤمنهم من مكره، ولم يؤيسهم من روح الله، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى ما سواه**» وبهذا يميز بين العلماء العاملين المخلصين الزاهدين وبين المفرطين من الجهلة أو المغرورين بعلمهم.

الباب الخامس

الأفكار الصوفية المتعلقة بالذات الإلهية

الفصل الأول

موقف الصوفية من الفرق وعلم الكلام

تمهيد

امتاز الإسلام بكتابه الذي فصل كل شيء، والذي ساق اللـه فيه من الأدلة ما يدحض به كل باطل أو بدعة، وذكر الحق بين ثناياه قرابة الخمسمائة آية كلها تدل على وجوده بأنواع شتى من التدليل؛ ولذا حافظ الرسول ﷺ في كل مناقشة على أن يستند إلى القرآن مع فطنته وكمال عقلـه وعصمته، ومع ورود الوفود ذات الثقافات المتعددة عليه، والتزم صحابته هذا المنهج الإسلامي؛ لما وجدوا في الكتاب والسنة غنى وشمولاً لكافة المباحث الإلهية.

وفي استطاعة القرآن أن يبقى جديدًا أمام كل الأحداث لا يبلى ولا يخلق ولا تنفد حججه أو تقصر أدلته، ويستطيع المسلم أن يحصل على درجة اليقين الكامل عند تدبر آياته، وإنه ليضع العقل البشري في ميزانه الصحيح، ويعترف بقدراته طورًا ويخاطبه على ذلك، وينبهه بعجزه طورًا آخر ويطالبه بعدم تخطي حدوده وإمكانياته، ويحثه على التسليم إزاء المواقف التي لا تدخل في نطاق مداركه كمسائل الصفات والمتشابهات.

ولكن يبدو أن الإنسان لا يستطيع أن يستمر طويلاً كابتًا غروره فسرعان ما يحس تحت دافع ذاتي أو سياسي أو احتماعي برغبة ملحة في أن يقود الأمر بعقلـه وتفكيره وألا يستسلم إلى سلطة خارجية مهما كان مصدر تلك السلطة، وهنا قد يشرع الإنسان في خوض أفسح الميادين تيهًا وأعتاها لجاجًا، ونحن في غنى عن هذا الخوض في ميادين علم الكلام ما دام الحق قد تكفل لنا ببيانها.

والحق أنه كما سبق في القسم الأول من الدراسة نرى أن الزهاد قد رفضوا

الفرق الناشئة وحاربوا رجالها وأفكارها، وشددوا قبضتهم في الهجوم عليهم إلى درجة اتهامهم بالكفر ورفض الصلاة عليهم أو الدفن بجوار مقابرهم، وقد كانت الحرب شاملة لكل الفرق من الرافضة وعموم الشيعة والقدرية والخوارج والمرجئة والمعتزلة، والتزموا طريقة في غاية التحفظ إزاء هذه المذاهب فمن كان لديه القدرة على الرد عليهم خشي أن يلوّث لسانه أو أن ينقض طهارته بالحديث معهم والخوض في مسائلهم كما فعل مطرف بن عبد الله(١).

ومن لم تكن لديه القدرة على الجدل لم يستحِ من الإفصاح عن ضعفه إزاء الرد ولم ير ذلك عيبًا واكتفى بأن قلبه ينكر حالهم وأقوالهم وكأنه لم ير أن عدم القدرة على الجدل نقصان في العلم، لأن الابتعاد عن هذه المسائل والتحرز منها تمام وكمال وذلك على غرار ما أجاب به حسان بن عطية الزاهدُ غيلانَ الدمشقي(٢) القدري، كما لم يشاركوهم في مسائلهم التي تحدث فيها الفرق واستمسكوا بمنهج الكتاب والسنة وآثار السلف حسبما دعا إلى ذلك سفيان الثوري وشقيق البلخي ومحمد بن أسلم وعمرو بن دينار، وسفيان بن عيينة(٣).

ولقد أفعمت قلوبهم باليقين الناشئ من هذا المنهج ولم تستطع حجج الفرق وتدبيج أهلها لها أن تستلفت أنظارهم أو تثير مشاعرهم أو تزحزحهم عما هم عليه من يقين بالمنهج السلفي الصادق، وبناء عليه فإن أصول هذا المنهج قد ثبتت في القرن الأول والثاني على أيدي العلماء والزهاد، وحينما جاء الصوفية فيما بعد وهالهم ما رأوا من التفرق والاختلاف سلكوا مسلك أسلافهم من الزهاد في عداء الفرق ومناهجها وأفكارها؛ حيث كان جمهور الصوفية المعتدلين امتدادًا صادقًا

---

(١) أبو نعيم: حلية الأولياء ج٥: ١٥.
(٢) أبو نعيم: حلية الأولياء ج٦: ٧٢.
(٣) أبو نعيم: حلية الأولياء ج٨: ٧١ ج٩: ٩، ج٧: ٢٩٦.

في مجال علم الأصول للمذهب السني أو السلفي الأول الذي ساد القرنين الأولين وظلوا محافظين على التمسك بالكتاب والسنة والأثر.

وكما اتفق الزهاد مع المشتغلين بعلم الظاهر في عصر التابعين وتابعيهم فإن الصوفية كذلك اشتركوا مع السلفيين الصادقين من رجال القرن الثالث وما بعده في عداء الطريقة التي عالج بها المتكلمون مسائل علم الكلام كما كانوا حربًا شعواء على التفرق والاختلاف حول هذا المسائل.

وقد ساعد الصوفية على قيامهم بهذه المهمة بصورة لم يتمكن منها سواهم ما نراه عند الصوفية من قوة اليقين وانتشار طريقتهم ابتداءً من القرن الثالث انتشارًا جعلهم قوة يستهان بها، وأمكنهم من أن يكونوا أداة قوية في البناء وفي التصدي لأعدائهم إلى حد أنهم يعتبرون الجماعة الدينية المترابطة أو الحزب الديني القوي بلغتنا المعاصرة الذي يستطيع أن يوجه أفراده إلى ما يريد، خاصة وأن مريديه كانوا يستجيبون لتوجيه شيوخهم في السلوك والفكر الديني استجابة تدفعهم إلى التنفيذ الصادق لكل ما يلقى عليهم وكانوا يتفانون في سبيل ذلك.

ويضاف إلى هذا حسن الثقة التي كان يتمتع بها رجال الطريق بين عامة المسلمين وكثير من خاصتهم، ويشترك معنا في وجهة النظر هذه آدم متز إذ يقول: وكانت الحركة الصوفية هي الحركة العلمية التي ضمت أعظم القوى الدينية في ذلك العهد وتعتبر علومها من أوسع العلوم وأكثرها نجاحًا[1] في ذلك العصر، ولتلك القوة استطاعت أن تغرس مبادئها في نفوس معاصريها وأن تحفر لها مكانًا في قلوب المسلمين إلى اليوم وأن تتصدى لكل معاند أو مخالف وتتربص بالمتكلمين وفرقهم في كل مكان من بلاد الرقعة الإسلامية، وسنرى كيف هاجموا البدع والأهواء فرقة فرقة ومذهبًا مذهبًا وأعلنوا منهجهم في التمسك بالسنة والأثر.

(١) متز: الحضارة الإسلامية ج١: ٢٦٧، ٢٦٨.

حرب الأهواء والبدع عامة

ما أن بدأ الصوفية يدرجون بين أجواء وبقاع القرن الثالث؛ حتى لاحظوا بشكل واضح انتشار الآراء الشاردة والأفكار التي لا ترجع إلى حكم السنة ولا تتشابه كثيرًا مع أفكار القرنين الأولين كما لاحظوا تفتت الجماعة الإسلامية وانقسامها إلى أشلاء فكرية متعددة، ولو أن هذا التفرق كان مقصورًا على مجرد الخلافات الفقهية أو النظر في المسائل الاستنباطية إذًا لهان الأمر وسهل على نفس الصادقين والمخلصين، ولكن الذي راعهم بشدة هو ارتباط هذا التفرق بالأصول الإسلامية وبالعقيدة نفسها.

ولذا لم يتوان رجال الطريق عن بيان شيوع هذا الخلاف وحربه وكشف أسبابه والدعوة الصارمة لتركه والتخلي عن سبيله ومنهجه، وفي هذا الصدد حدثونا عن خطورة الهوى وأنه أس الداء ومبعث البدعة والسبب الرئيسي وراء التمزق الفكري الذي ساد المجتمع آنذاك فيقول أحمد بن عاصم الأنطاكي (٢٢٧): لا جور كموافقة الهوى[1] ويصف زمانه وما فيه من تغير منشدًا:

أخبر أخبارًا تقادم عهدها ... وكيف بدا الإسلام إذ كان باديا
وكيف نما حتى استتم كماله ... وكيف ذوى إذ صار كالثوب باليا

ثم يستطرد:

لأني في دهر تغرب وصفه ... فصار غريبًا موحش الأهل قاصيا

ويعلل هذا الفساد قائلاً:

(١) أبو نعيم: الحلية ج٩: ٢٨٨.

وذاك لأن الناس قد آثروا الهوى على الحق سرًا وجهرًا علانيا
فهذا زمان الشر فاحذر سبيله فإن سبيل الشر يردي المهاويا[1]

ويتفق أبو حفص النيسابوري (٢٧٠هـ) وأبو عثمان الحيري (٢٩٨هـ) على أن تأمير الهوى على إنتاج الإنسان وتفكيره وترك الاحتكام الكلي إلى السنن هو الداعي الذي جر إلى البدع والآراء الكثيرة، كما عرف أولهما البدعة بأنها التعدي في الأحكام وترك الاقتداء والاتباع[2].

وهذا بلا شك هجوم صارخ على الفساد الفكري الذي انتشر واتسع ابتداءً من ذيوع التفرق، وهو كشف عن الدواعي وراء هذا الخلاف ثم علاج لتلك المشكلة بالعودة إلى الاتباع والاستمساك بالكتاب والسنة.

التصدي للمعتزلة

تعتبر فرقة المعتزلة من أولى الفرق التي هاجمها الصوفية بعنف وبلا هوادة؛ لقلة اعتداد هذه الفرقة بالأخبار المأثورة، ولأن التأثير الفارسي قد بدا على تفكير المعتزلة في معالجة مسألة القدر وهي المسألة لتي تعد من كبريات مسائلهم خاصة وأن بعض أساتذتها كانوا فرسًا هاجروا إلى العراق، ولعل حنين الجبائي إلى الفارسية هو الذي دعاه إلى تأليف كتاب في التفسير بنفس تلك اللغة.

كما نجد بين أقوال شيوخهم آراء تدل على تأثرهم بالمذهب الغنوصي كقول أحمد بن حائط: إن للعالم خالقين أحدهما قديم وهو الله والآخر حادث وهو كلمة الله عيسى، وأيضًا فإن اهتمامهم بوحدة الذات وتنزهها عن الكثرة يشبه ما يذهب إليه المسيحيون في علم العقائد على حد ملاحظات آدم متز[3]،

---

(١)أبو نعيم: الحلية ج٩: ٢٩٦-٢٩٧.
(٢) السيوطي: صون المنطق والكلام: ١١٧، والحلية ج١٠: ٢٤٤.
(٣) متز: الحضارة الإسلامية ج١: ٣٨٣-٣٨٤.

استنادًا إلى قول الشهرستاني الذي قرر أنهم تأثروا منذ عهد المأمون بالفلسفة خصوصًا في مسألة العلم الإلهي والصفات، وأبرز من تأثروا بالأفكار الفلسفية هم النظام والجاحظ وإبراهيم بن سيار، وقد أدخل الأخير فكرة التولد وأفرط في الميل نحو الطبيعيين من الفلاسفة[1]، وبالإضافة إلى هذه العوامل فقد قالوا بخلق القرآن وكانوا من بين أجرأ الفرق في الحكم على الصحابة[2].

كل هذه العوامل قد أثارت حفيزة الصوفية على هذه الفرقة ؛ علاوة على منهجهم الذي أولعوا فيه بالجدل ورأوا أن المختلفين على صواب وجعلوا للعقل سلطة تسمح لـــه بتحديد الحسن والقبح.

فلا غرو بعد ذلك أن نجد أبا سليمان الداراني (٢١٥هـــ) يفرق بين ما عليه الصوفية في مسألة القدر وبين ما عليه المعتزلة حال كونه يهاجم القدرية آل الاعتزال معًا فيقول: كيف يعجب عاقل بعمله، وإنما يعد العمل نعمة من الله، إنما ينبغي لـــه أن يشكر ويتواضع، وإنما يعجب بعملـــه القدرية الذين يزعمون أنهم يعملون، فأما من زعم أنه مستعمل فبأي شيء يعجب[3].

وكذلك شدد التستري هجومه على الفرقتين ضمن حملته على عموم الفرق[4]، وكما حاربهم رجال الطريق في فكرة القدر فقد حاربوهم في القول بخلق القرآن؛ حيث كتب بشر المريسي المعتزلي إلى منصور بن عمار يسألـــه عن تلك المشكلة فرد ابن عمار الصوفي: أما بعد .. عافانا اللـــه وإياك من كل فتنة فإن يفعل فأعظم بها نعمة وإن لم يفعل فهوالهلكة، كتبت إلي أن أعلمك القرآن

---

(١) الشهر ستاني: الملل والنحل ج١: ٣٣، ٣٦، ٣٧.
(٢) أحمد أمين: فجر الإسلام: ٢٩٤.
(٣) أبو نعيم الحلية ج٩: ٢٦٣.
(٤) أبو نعيم: الحلية ج١٠: ٢٠٦، ٢٣٣

مخلوق أو غير مخلوق؟ فاعلم أن الكلام في القرآن بدعة يشترك فيها السائل والمجيب فتعاطي السائل ما ليس لـه بتكلف والمجيب ما ليس عليه، واللـه تعالى هو الخالق وما دونه مخلوق والقرآن كلام اللـه غير مخلوق فانته بنفسك وبالمختلفين في القرآن إلى أسمائه التي سماه اللـه بها تكن من المهتدين، ولا تبتدع في القرآن من قلبك اسمًا فتكون من الضالين ﴿وذر الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون﴾[1].

وأما إسحاق بن إبراهيم الحنظلي الذي وصفه أبو نعيم بقوله: كان للآثار مثيرًا ولأهل الزيغ والبدع مبيرًا فقد أنشد في مشكلة خلق القرآن فقال يمدح حال إسحاق أحمد بن سعيد ويذم القائلين بالخلق:

قـربي إلى اللـه دعـاني ... إلى حـب أبي يعقـوب إسـحاق
لم يجعـل القـرآن خلقًـا كمـا ... قـد قالـه زنديـق فسـاق[2]
جماعـة السـنة أدابـه ... يقـيم مـن شـد علـى سـاق

وموقف الصوفية في الاستناد إلى الشرع وفي العقل معروف ومشهور وقد مر في أكثر من موضع، كما سبق الاستدلال على صدق المهاجمين للمعتزلة في مدرسة البصرة من القسم الأول فلا داعي لذكره هنا خوفًا من التكرار؛ ولكن الذي يهمنا الآن هو أن يتضح في ذهن الباحثين أن الصوفية ظلوا على ولاء لعصر السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم وأنهم اقتفوا آثار الزهاد في صد الفرق والتمسك بالكتاب والسنة إزاء المشاكل التي دارت في عصرهم.

وأما ما ورد في الطبقات الكبرى للشعراني من أن الشيخ أفضل الدين قال:

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج٩: ٣٢٦.

(٢) أبو نعيم: الحلية ج٩: ٢٣٤.

كثير من كلام الصوفية لا يتماشي مع ظاهره إلى على قواعد المعتزلة[1] وضرب الشيخ محمد المغربي الشاذلي مثالاً لهذا الإيهام في التشابه فقال: اعلم أن طريق القوم مبني على شهود الإثبات وعلى ما يقرب من طريق المعتزلة في بعض الحالات وهي حالة شهود غيبة الصفات في شهود جمال الذات حتى كأن لا صفات[2] فهذا لا يعني حقيقة وجود تشابه بين الصوفية والمعتزلة في بعض المسائل وفي كيفية علاجها لعدة أمور منها:

(أ) إن هذا التشابه ليس قائمًا على حقيقة وجوهر المسائل بل هو لا يعدو التشابه الظاهري فقط، ومعناه أن المسائل لو فهمت على حقيقتها لظهرت القطيعة بين النظرة الصوفية والنظرة الاعتزالية، ومن المعلوم أن العبرة في الحكم دائمًا على الحقائق والمعاني.

(ب) والتشابه في الشهود الذاتي الذي تمحى فيه الصفات أمام بصيرة الصوفي حينما يغلب عليها جمال الذات يختلف عما عليه المعتزلة من نفي الصفات؛ لأن المعتزلة وصلوا إلى هذه النتيجة بالدليل العقلي وثبتوا عليها، بينما وصل الصوفي إلى حال الغيبة عن الصفات تحت قهر أنوار الذات بالذوق والحال فهما مختلفان سبيلاً ومنهجًا، وفوق هذا فإن المعتزلي لم يتراجع عما قرر.

أما الصوفي فإنه عندما يعود إلى حال الصحو العلمي يؤكد إثبات الصفات ولا ينفيها، ومن الضروري أن يكون حكمنا على رجال الطريق خصوصًا في هذه المسائل في حال الصحو لا السكر، وطبقًا لهذا الفرق فقد اختلفوا في النتيجة أيضًا.

---

(١) الطبقات الكبرى: ج١: ١٠

(٢) الطبقات الكبرى: ج١: ١٠.

(جـ) ومما يدعم ردنا هذا ما نراه عند الشيخ محمد المغربي إذ يبين أن حال التشابه رغم كونه ظاهريًا ومختلفًا في الطريق والغاية كما قلنا ومع كونه محدودًا من ناحية عدد المسائل فهو ضيق من ناحية الزمن أيضًا، ولذا يقول الشيخ عن حال الصوفي في المثال الشهودي الذي ساقه: هي عزيزة المراد، شديدة الإبهام، موقعة في سوء الظن في السادة الكرام لشبهها بمذهب المعتزلة ولا شبهة في تلك الحالة، فليتنبه السالك لذلك وليحذر من الوقيعة في القوم[1].

فكأنه بعد أن قرر عزة المراد لم يشد بها وإنما اعتبرها ذات إبهام، ولو كان الصوفية لا يرون بأسًا في التشابه بينهم وبين المعتزلة؛ لسكت الشيخ المغربي عند هذا الحد، أما وهم لا يحبون هذا ويرونه مخالفًا لما هم عليه في الأصول والمنهج فإننا نلحظ أنه نبه إلى أن هذا التشابه الظاهري ربما يوقع في الصوفية أو يكون مدعاة لسوء الظن بهم لشبههم بالمعتزلة ثم بعد ذلك ينفي تمامًا التشابه ويحذر السالكين من الوقيعة في رجال الطريق ويرى أن التشابه ليس من شيم الصوفية العلمية ولا من مقاصدهم الفكرية وهو يجر العار عليهم وإن ما حدث فإنما يكون من باب الاتفاق بين ثمار الأحوال وبين ما دبَّجَهُ المعتزلة من المنطق والمقال.

الصلة بين المعتزلة والشيعة

إن ما تحت أيدينا من نصوص يثبت قوة الصلة بين الشيعة والمعتزلة ويوضح أن الذي هيأ ذهن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد على الخروج عن النمط السلفي الذي كان عليه الحسن البصري هو صلة هذين المؤسسين بالشيعة؛ حيث تتلمذ واصل على أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وعنه أخذ الاعتزال،

---

(١) الطبقات الكبرى ج١: ١٠.

وكذلك تتلمذ عمرو على هذا الأستاذ الشيعي وأخذ عنه الأصول[1]، ولما انفصلا عن الحسن البصري وكونا مدرسة الاعتزال عاد زيد بن علي بن الحسين فاتصل بواصل بن عطاء وتتلمذ عليه، فلذلك صارت الزيدية معتزلة[2]، وقد وافقهم في الأصول كلها إلا الإمامة، وبالغ الزيدية فرفعوا سند مذهب المعتزلة إلى الإمام علي وهو من هذا براء.

كما أن طريقة ابن بابويه القمي الشيعي في كتابه (العلل) تذكرنا بطريقة علماء المعتزلة الذين كانوا يبحثون عن علل كل شيء[3]، فقد تبادل رجال الفرقتين الانتفاع والتعلم، ومن هنا فإننا ندرك كيف التقى واصل وعمرو على فكرة واحدة ومذهب واحد؛ لكونهما نبعا من أصل واحد، وهو المنبع الشيعي وبذا تكون مدرسة الاعتزال وليدة الشيعة في بعض جوانبها كما هي وليدة القدرية الأولى في بعض آخر.

وأيضًا فإن روح التقارب بينهما هي التي حدت بزيد بن علي إلى التلقي عن واصل دون بقية علماء عصره وتعتبر عملية الهجوم على الصحابة من أبرز الأواصر التي ربطت بين الفرقتين أو بين رجالهما ربطًا قويًا، ولذا لم يغب عن ذهن الصوفية كل هذا كما لم يخف عليهم ما في الفرقتين من ألوان الخروج والشطط مما حداهم إلى مهاجمتهم والوقوف في وجههم.

رفض الإرجاء البدعي

وكما رفض الزهاد سابقًا الإرجاء المذهبي كما بينا في القسم الأول فإن الصوفية كانوا يرجون رحمة اللـــه مع الإيمان والعمل والقيام بالطاعات والاجتهاد

---

(١) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ج٢: ١٦٣-١٦٥.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ج١: ٣٣.

(٣) آدم متز: الحضارة الإسلامية ج١: ٨١، ٩٧.

فيها، وحاربوا بشدة الإرجاء بمعنى الفصل بين الإيمان والعمل والادعاء بأن الإيمان لا تضر معه المعصية، وهو الرجاء الكاذب في قول أحمد بن عاصم الأنطاكي: إياك والرجاء الكاذب(١).

وتكفل أبو عبد اللـــه محمد بن علي الترمذي بالرد على هذا النوع البدعي وأفاض في دحضه(٢)، وهذا يعني أن رجال الطريق من الصوفية قد سلكوا مسلك الزهاد من التابعين وتابعيهم وابتعدوا عن هذه الألوان المذهبية ووقفوا لها بالمرصاد محافظين على المنهج السني.

نبذ علم الكلام جملة

ومما يؤكد سلفية الصوفية وصدقهم إزاء التمسك بالكتاب والسنة واتفاقهم مع أرباب هذه النـــزعة من رواة الحديث والمفسرين ما نراه من تصديهم لعلم الكلام وبيان تهافت وبطلان طريقته في علاج المسائل وأنها لا تؤدي إلى يقين إنما تجر إلى البدع والزيغ وتنشأ من الأقيسة والآراء والأهواء الفاسدة كما أنها تسلك منهجًا لا يحقق الاطمئنان والاتفاق بقدر ما يدفع إلى التفرق والاختلاف.

ويرى الصوفية أن السير في هذا العلم نهايته وخيمة، وعاقبته خسران، والاشتغال به مضيعة ومفسدة، ولذا فيجب تركه والاشتغال بالحقائق وبما ينفع السالكين، ومن أجل هذا أعلن إبراهيم الخواص أنه: ما كانت زندقة ولا كفر ولا بدعة ولا جرأة في الدين إلا من قبل الكلام والجدال والمراء، واعتبر أبو طالب المكي علوم الكلام من مصنفات الهوى والمعقول والقياس المرفوض، وهي من الأباطيل والدعاوى والبدع، وما دام الأمر كذلك فقد نادى ممشاد الدينوري على المريدين أن يركبوا الأهوال ويشتغلوا بالأوراد ويباشروا الحقائق ليتحصنوا من

(١) الحلية ج٩: ٢٨٨.
(٢) الحلية ج١٠: ٢٣٣.

أصحاب الكلام حتى لا يخرجوهم من دينهم[1].

وقد نجم عن تمسك الصوفية بموقفهم هذا والتزامهم الطريق السلفي والسني في العقائد أن اقتربوا من دعاة هذه النزعة وشكّلوا معًا قوة دفاع واحدة وإن خاض كل واحد منهم المعركة من جبهة معينة، فما رأيناه وسمعناه عند رجال الطريق نقرؤه عند البخاري في كتابه (خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل)؛ حيث كره البحث والتنقيب في الغوامض، وبين أن أهل العلم الصحيح رفضوا الكلام.

وأنكر أبو جعفر الطبري (٣١٠هـ) في كتابه (صريح السنة) ما أثير في عصره من مشاكل كلامية ودعا إلى العودة لمنهج السلف الصالح، وتشدد أبو بكر محمد بن الحسين البغدادي (٣٦٠) في هجر هذه البدع ودعا الناس ألا يكلموا أرباب الفرق ولا يسلموا عليهم ولا يجالسوهم ولا يصلوا عليهم، وحث الأمراء على أن يعاقبوا كل متكلم على قدر بدعته بالضرب أو الحبس أو القتل، ونقل عن أبي أحمد بن محمد الخطابي (٣٨٨ هـ) أن مقالاتهم سريعة التهافت كثيرة التناقض، ومذاهبهم فاسدة لكثرة ما يوجد فيها من الاختلاف المفضي بهم إلى التكفير والتضليل.

وما نشأت هذه المقالات أو المذاهب إلا من ضعف اليقين، وبمثل هذا قرر أبو القاسم اللالكائي (٤١٨هـ) في كتابه أصول السنة[2] وأما أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي فقد قسم المتكلمين في كتابه الفَرق بين الفِرق إلى أرباب بدع شنعاء: كالباطنية والبيانية والمغيرية والخطابية ممن اعتقد ألوهية الأئمة أو قال بالحلول والتناسخ، أو كبعض الخوارج الذين أحلوا ما حرم الله فهؤلاء

(١) السيوطي: صون المنطق والكلام: ١٢٠، ١٧٣، ١٨١، ١١٧.

(٢) نفسه: ١٣١، ١٣٢، ١٠٢، ١٠٣، ١١٣-١٣٦، ١٧٢، ١٧١، ١٣٧-١٤٧، ١٤٨-١٦٨

ليسوا من الأمة.

وهناك قسم آخر بدعته أخف كالإمامية أو الزيدية أو الجهمية أو الضرارية أو المجسمة فهم من الأمة في بعض الأحكام وليسوا منها في البعض الآخر(١).

وعلى هذا النمط من رفض الكلام وفرقه سار ابن حزم وأبو بكر الخطيب البغدادي وأبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري وأبو مظفر بن السمعاني وابن الصلاح وغيرهم، وأيضا فإن موقف الصوفية من علم الكلام وتمسك المعتدلين السنيين منهم بعدم الخوض في مسائله على غرار ما فعله المتكلمون قد عقد أواصر الصلة بينهم وبين الحنابلة حتى أعجب أحمد بن حنبل بشيبان الراعي، وغير رأيه في المحاسبي وحمد سيرة أبي عثمان الوراق، واحترم أبا حمزة البغدادي من أبناء القرن الثالث الهجري، وأطبقت ألسن الحنابلة في القرن الرابع على أن بدرًا المغازلي من الأبدال(٢).

ولو سلك الصوفية مسلك المتكلمين أو حادوا عن السلفية أو غيروا وبدلوا ما استحقوا ثناء ابن حنبل وتلاميذه من بعده عليهم وما تحقق الوفاق بينهم وبين الحنابلة المنصفين، ويجب العلم بأنني أعني بالسلفية الصوفية من كانوا يمثلون الغالبية العظمى من رجال الطريق المعتدلين الذين نالوا رضا الجميع من رجال الظاهر مفسرين ومحدثين وفقهاء، وأستثني أرباب النزعة الفلسفية ابتداء من الحلاج ثم السهروردي المقتول وابن عربي وابن الفارض وابن الرومي، ومن على شاكلتهم ممن أثاروا الشبه بأقوالهم وأدخلوا كثيرًا من الآراء الفلسفية بين أذواقهم.

فهؤلاء لم يكونوا بين صفوف المجاهدين السنيين ضد المتكلمين، أو لم

---

(١)ابن طاهر: الفرق بين الفرق: ١٣، ١٤

(٢) أبو نعيم: الحلية ج١٠: ٣٠٥.

يرتضـــهم دعاة السنة جندًا في صفوفهم، ولم يقتربوا من السلفيين والحنابلة كما اقترب الصوفية المعتدلون أو السنيون.

ومن ناحية ثالثة فإن تلك النــزعة السلفية لهؤلاء المعتدلين من الصوفية كما قربـــت بينهم وبين السنيين من رجال الظاهر ومن الحنابلة، وكما فرضت عليهم طريقة معينة في معالجة مسائل التوحيد فإن هذا الاتجاه قد جعلهم يتجهون دائمًا صـــوب رجال الحديث ويقتربون منهم ويخالطونهم أو يدينون بمذاهبهم في أصول الدين وفي الفقه.

وهـــذا هو السر في أن أبا عبد الرحمن عبد اللـــه بن مسلمة بن قعنب وأبا بكـــر الشبلي وأبا طالب المكي وأبا بكر محمد بن الوليد بن خلف ومعظم صوفية إفريقيا كانوا مالكية، وأن أبا إبراهيم إسماعيل بن يحيى وأبا سعيد الاصطخري وأبا زيـــد محمـــد بن أحمد المروزي وأبا حامد الغزالي وأبا سعيد محمد بن عبد اللـــه والقشيري والرفاعي وأبا حفص السهروردي وكثيرًا غير هؤلاء كانوا شافعية.

كما كان الجنيد على مذهب أبي ثور، وكان الجيلاني حنبليًّا[1] أي أنهم كانوا يجـــتمعون حول المذهب وشيخه على قدر ما لديه من سنة أو على حد استناده عـــلى السنن والآثار، وهو أمر يبين مدى احترام الصوفية لاتجاههم السني في كل صوب علمي وأصل ديني.

مناقشة المتكلمين ومحاجتهم

لم يقـــف الصـــوفية مـــن الكلام والمتكلمين موقفا سلبيًّا، ولم يتحرجوا من

(١) ابـــن خلكان: وفيات الأعيان ج١: ١٩٦، ١٩٧، ٣٢٣، ٤٠٥ ج٢: ٣٩، ج٣: ٣٣٥، ٤٣٠، ٣٥٠، ٣٧٥، ج١: ٨١، فوت الوفيات ج٢: ٢، الوفيات ج١: ١٥٤، ١٨٨، ج٣: ١١٩، ٣٩٣، ج٤: ٢٣.

مناقشتهم والرد عليهم كما تحرج الزهاد ونأوا بأنفسهم عن هذه المسائل أو حتى ذكرها على ألسنتهم، وإنما تعرض الصوفية لأرباب الفرق يناقشونهم ويحاججونهم بطريقة إقناعية نصية واستنباطية لا جدلية منهجية أو عقلية صرفة، ويبدو أن الصوفية أرادوا أن يتسلحوا بقوة الحجة الدينية ليجابهوا بها الحجة البرهانية العقلية التي يدبجها المتكلمون حتى كان لبعضهم من ضوئها وقوتها أو حدتها ما لم يكن للجدليين، وذلك كأحمد بن عاصم الأنطاكي الذي وصفه محمد بن يوسف فقال: دخلت مسجدًا فرأيت فتى قد اكتنفه الناس قيامًا وقعودًا يسألونه عن علم طريق الآخرة وعن معرفة الآفات الواردة فيجيبهم بلسان ذرب في الحكمة، متسع في المعرفة، قريب من كل حجة، بلسان قد بَذَّ بِعَزْوِ سننه فرسان الكلام.

وكان الأنطاكي يرى أن أنفع الكلام ما وافق الحق وكان خارجًا من عين القلوب[1]، فقد فاق الأنطاكي بحجته كل حجة كلامية ولم يستطع متكلم أن يقترب من رحابه وإلا قطعه، وتحقيقًا لهذه المهمة وأداءً لحق الجهاد فإن الصوفية ناقشوا المتكلمين غير هيابين، ولم يثنهم عن الدفاع قصور لدى البعض أو هزيمة في حلبة ما، ومهما سبب لهم إصرارهم على المناقشة من حرج في بعض الجولات، فإن ثقتهم في المنهج السني والأدلة النقلية والاستنباطية لم تتزعزع.

فها هو ذو النون المصري يناظر رجلاً من المتكلمين في شيء من الكلام، فيستظهر عليه المتكلم فيأمر ذو النون شابًّا آخر من المريدين الجالسين حوله فيرد عليه ويفحمه فيعجب به شيخه[2]، ولم يكترث أو يتحرج من موقفه إزاء خصمه، ولم يفقد اليقين في منهجه الذي استخدمه في هذه المجادلة، ولم تجذب أنظاره الطريقة التي أدار بها المتكلم المناقشة حتى ظفر عليه؛ لاعتقاد ذي النون أنها

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج٩: ٢٩٦، ٣٠٠، ٢٨٣.

(٢) نفسه ج٩: ٣٨٦.

ليست بعلم نافع وليست نابعة من قلب صادق.

وبالرغم من أن ذا النون كان على علم بالفلسفة إلا أنه لم يقبل أن يستعملها منهاجًا، حتى في لحظات انتصار الخصم عليه؛ لأنه لا يريد لنفسه شيئًا، إنما يحسن القصد إلى الله ويقف على أحكامه وبراهينه فإن استجاب لها الآخرون فقد استجابوا لأمره سبحانه وإلا فلا، والواقع أن هذا اليقين قد أغنى الصوفية عن الحاجة إلى الجدل وقد كفاهم الشعور بالحرج حتى لو فاز عليهم الخصوم.

اهتمام الصوفية بالأصول

ينبغي أن نعلم أن الصوفية رغم حربهم لعلم الكلام وفرقه إلا أنهم لم يهملوا أصول الدين وحقائقه، بل نبغ فيها من بينهم الكثيرون، وما أدل على ذلك من أن كُتّاب الطبقات قد أبرزوا هذا الجانب عند حديثهم عن الترجمة لكل منهم، فيقول السلمي وأبو نعيم عن منصور بن عمار: هو من حكماء المشايخ[1] وكان لآلاء الله واصفًا وعلى بابه عاكفًا يحوش العباد إليه ويلح في المسألة عليه[2] وامتاز ذو النون بالنظر والتذكر ثم النطق بالحقائق[3].

وقيل عن سعيد بن العباس الرازي هو: الواثق بالوصول الناطق بالأصول التارك للفضول الذي نبذ الآراء وعدد الآلاء[4] وأحكم عمرو بن عثمان المكي الأصول وأخلص في الوصول[5].

وأما ابو القاسم الجنيد فهو موصوف بخالص الإيقان، عالم بمودع الكتاب،

---

(١) طبقات السلمي: ٣١.

(٢) الحلية ج٩: ٣٢٥.

(٣) نفسه ج ٩: ٣٣١، ج١٠: ٧٠.

(٤) نفسه ج٩: ٣٣١، ج١٠: ٧٠.

(٥) طبقات السلمي: ٤٧ والحلية ج١٠: ٢٩١.

وكلامه بالنصوص مربوط وبيانه بالأدلة مبسوط فاق أشكاله بالبيان الشافي، واعتناقه للمنهج الكافي وإحكامه الأصول، ولذا كان كلامه مقبولاً على جميع الألسنة[1]، وقالوا عن محمد بن يعقوب: العارف بالأصول، العازف عن الفضول، أحكم علم الآثار وأتقنها وعن حسن المسوحي: أحكم علم الأصول، وسهل له سبيل الوصول وعن محمد بن موسى المعروف بابن الفرغاني: حاز علم الأصول والفروع.

وكان أبو بكر الواسطي عالمًا بالأصول وعلوم الظواهر، وأبو عبد الله محمد بن خفيف متثبتًا وأبو الحسين علي بن ماشاذه عالمًا بالأصول وبارعًا في الفروع وعارفًا بالله[2].

وبالنظر في هذه الأقوال ندرك أن الصوفية أقبلوا على علم الأصول بمعناه العام الشامل لأصول الدين وأصول الحديث وأصول الفقه؛ لأننا نلحظ أن كُتّاب الطبقات حينما يريدون أن يعينوا نوع الأصول، وأنه خاص بالتوحيد أردفوا بعده في ترجمة من اتصف بهذا العلم عبارات التذكر والتدبر واليقين والتحقق والآلاء.

وإذا أرادوا بيان أصول الحديث وأن الصوفي ناله ذكروا ما يشير إلى ذلك أو يعين المراد من الكلمة كقولهم: كان راويًا، وإذا كان قد نبغ في أصول الفقه ذكروا كلمة الفروع والظاهر، وإنما استخدم الصوفية لفظتي الأصول والتوحيد ولم يستعملوا لفظة الكلام نفورًا من اللفظة الأخيرة حتى لا يصيبهم ما أصاب المتكلمين وحتى لا يشتركوا معهم في عنوان اصطلاحي، وإن اشتركوا معهم في لفظة علم التوحيد الذي أطلق على البحث في المسائل الخاصة بالإلهيات والنبوات والقيامة؛ لأن لفظة التوحيد وردت في السنة واستعملت عنوانًا لعبارة الوحدانية،

---

(١) الحلية ج١٠: ٢٥٥ والسلمي ٣٦.

(٢) الحلية ج١٠: ٢٨٧، ٣٢٢، ٣٤٩، ٣٨٤، ٣٨٥، ٤٠٨.

ولذا لم يتورع الصوفية من استعمالها كما تورعوا من استخدام لفظة الكلام.

وقد بان لنا كذلك أن الصوفية قام نظرهم في الأصول على التأمل والتذكر والنقل والأثر والاستدلال بالآيات الكونية والنقلية على ما يريدون، وقد ابتعدوا وهم يرغبون الناس في الله عن التشقيق والمبالغة، ولم يتعرضوا إلى المسائل التي لا يحتاجها المسلم في عقيدته كالجوهر والعرض، واتسمت معالجتهم لمسائل التوحيد بجانب النقل والأثر بصبغة ذوقية، وأضفوا على آرائهم مسحة عاطفية، وعلى ألفاظهم ألوانًا من الإشارة والرمزية واللطافة، وقد اعتبروا منهجهم السني والسلفي هو المنهج الكافي والعلاج الشافي دون مناهج المتكلمين.

التصوف يبتر وشائج علم الكلام

إذا قلنا إن الصوفية قد هاجموا الفرق وطريقتها في معالجة مسائل التوحيد ومنهجها، ودعوا إلى أصول دينية تقوم على احترام المنهج السني والسلفي، وتبتعد عن الإغراق والغلو، فإن البعض قد يعترض على ما قلناه مستدلاً بحال المحاسبي في تشقيقه الكلام، وبأشعرية الغزالي، ثم الفخر الرازي مع العلم بأنهم ارتادوا الرياض الصوفية ونهلوا من ثمارها وصاروا أعضاء عاملين بين روادها وشيوخها.

وللرد على هذه الشبهة نقول: إن التصوف قد قطع صلات هؤلاء بعلم الكلام وأعادهم إلى الطريق والمنهج الصوفي المعروف والذي أبرزناه مرارًا، وإن كانت عودة كل منهم تفاوتت سرعة وبطئًا، أو دفعة واحدة، أو على مراحل حسب حال كل منهم وحسب صلاته بالكلام قبل سلوك طريق القوم.

والحقيقة البارزة عند الصوفية السنيين أنهم يلزمون كل مريد يحب أن يسلك الطريق بأن ينبذ كل ما يخالف صبغتهم السلفية، خصوصا في مجال العقائد وميدان الأصول، وهاكم الشواهد الدالة على صدق ما نذهب إليه.

أولا: المحاسبي: من المقطوع به أن هذا الصوفي كان قبل شكه وقبل تصوفه يشبـقق الكلام ويستخرج بعضه ثم يرد عليه ببعض آخر إلى حد أن هجره الإمام أحمد بن حنبل، وكانت تلك الحالة نفسها مدعاة للتشكك فيه عند أناس آخرين، ولعلها هي التي بعثت ثورة الشك في نفسه هو، ولندعه يصور لنا هذا بقوله: وقد تـبين لي ذلك فيما مضى من عمري، قد كنت أقول القول ثم يتبين لي أنه خطأ فأرجع عنه، فما كانت عند ربي لو أقمت على حالي تلك.

فقد أثبت أنه كان يدبج القول ثم يدحضه من تلقاء نفسه، فلما شفى اللـه علـته وعاد إلى كامل رشده عمد أولاً إلى رد الفرق ومنهجها، وتأتي الصفحات مـن (١٠٩ إلى ١١٣) من كتابه الرعاية لحقوق اللـه تتحدث عن بدع المعتزلة والجهمـية والخـوارج والمرجئة ويَعُدُّ أفكارها بين خواطر المعصية والشر والغرة ويحـذر من جملتها، وفي باب الغرة بالجدل(١) يعرض لذم المغترين به، ويرد على المخـتلفين مـن أهل الأهواء وأهل الأديان مبينًا أن منهم الضال الذي لا يفطن لضـلالته لتوسعه في اللجاج، وهم شعب وفرق كل واحدة تكفر الأخرى وهي مغـترة بجدلهـا، وتنتفي هذه الغرة باتهام النفس بأن يقول: لا آمن أن يكون ما أقولـه عـلى غـيري حاصـل فِيَّ وحينئذ يبصر كل من يختبر نفسه ضلالته ويتشـكك في آرائه وتتزعزع الثقة في براهينه، وهذا هو المخرج الذي اجتاز منه المحاسـبي حالـه الأول إلى حال التصوف والسلفية الصادقة، وإذا ما وقف هذا الموقف تساءل: ما المنقذ؟ فيلبيه نداء الشرع ويقوده إلى الكتاب والسنة.

ولقـد وصـل هـذا الصوفي إلى شاطئ السلامة ومرفأ الأمان وعاد نشيطًا متحمسًا يدعو الناس إلى الصراط المستقيم ويدلهم على المصدرَيْن الرئيسين وعلى هـدى الجماعـة وسـيرة السلف الصالح، وصار يردد دائمًا في كل مناسبة من

---

(١) الرعاية لحقوق الله: ٥٤٦-٢٥١.

المناسبات آيات الحق وأحاديث الرسول ﷺ مبتعدًا كل البعد عن الجدل والمراء ناصحًا غيره أن يرجعوا عن الأهواء والمجادلة بالرأي إلى صريح النص ونوره؛ لأن رسول الله ما جادل وما كلم أحدًا بالمقاييس ودقيق الكلام، ولو كان ذلك هدى كان هو أولى به وعليه أقوى، فلم يقم الحجة إلا بالتنزيل وبناء عليه فترك الجدل والخصومات من السنة[1]، ولما استقام أمره على هذا الوضع السني ولزم السنهج القويم غير الإمام أحمد رأيه فيه وأكبره وشهد له أنه على سنة[2]،كما اعتبره أبو بكر الباقلاني من جملة أهل السنة ومن ألد أعداء المعتزلة[3]،ولا ينبغي أن يفهم هذا على أنه كان أشعريًا؛ لأن هذه الفرقة لم تكن قد ظهرت بعد.

فالسنية التي كان عليها هي السنية أو السلفية الأولى، وشبيه بحال المحاسبي أبو الفتح الأرغباني (٤٩٩هـ) إذ كان يناظر فأمره شيخه بتركها فأقلع عنها ولزم الطريق[4] وعزل نفسه عن القضاء واختلى في بيته وبنى للصوفية دويرة من ماله.

ثانيًا: الغزالي

تتلمذ أبو حامد على إمام الحرمين بنيسابور وظل يدرس ويستوعب حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصلين والمنطق، وقرأ الحكمة والفلسفة ثم انتقل إلى بغداد عام (٤٨٤هـ) ودرس بالمدرسة النظامية حتى عام (٤٨٨هـ) ثم خرج إلى الحج (٤٨٩هـ) ومنه توجه إلى دمشق ثم إلى بيت المقدس ثم عاد إلى دمشق واعتزل بالمنارة الغربية من الجامع، وبتتبعنا لآراء الغزالي ومصنفاته نستطيع أن نتبين أنه مر بأربع مراحل حتى أجهز على صلته بعلم الكلام.

---

(١) نفسه.

(٢) البغدادي: تاريخ بغداد ج٨: ٢١٣-٢١٥، طبقات الشعراني ج١: ٦٤.

(٣) الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة: ٣، ٤.

(٤) وفيات الأعيان ج٢: ١٥٣.

المرحلة الأولى: في هذه المرحلة يتحمس الغزالي لعلم الكلام ويرى أنه ضروري وهام والاشتغال به من فروض الكفاية لأن مقصوده إقامة البرهان على وجود الله تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل والتدليل على إمكان وقوع المعجزة للرسل وعدم استحالتها، خصوصًا بعدما قضى الذهن في بادئ الأمر بإمكانها، ولكن الغزالي وهو يرمي بقدمه في ساحات علم الكلام يقذفها بحذر وينبه على أن الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم، فكلا طرفي قصد الأمور ذميم ولا يقدم هذا العلم للمصدقين المؤمنين أو الكافرين الجاحدين وإنما يقدم للمقلدين من أصحاب الفطر الذكية والفطنة النقية ممن لديهم نوع ريبة كما يقدم لأهل الضلال ممن نتفرس فيهم الذكاء وقبول الحق، وإذا قدم فإنما يكون على قدر الملقى إليهم وحاجتهم كي يعودوا إلى الصواب[1]

وبعد أن أقر علم الكلام تشيع بلا شك لمذهب أستاذه وتحمس للأشاعرة، مصرحًا بأن الله اجتباهم من صفوة عباده، وهم عصابة الحق وأهل السنة، خصهم الله من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة، وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين، وأنطق ألسنتهم بحجته التي قمع بها ضلال الملحدين وامتدحهم بصفاء الأسرار وطهارة الضمائر وعمران الأفئدة بنور اليقين حتى اهتدوا إلى أسرار ما أنزله الله على لسان نبيه وصفيه محمد ﷺ[2].

وكما امتدح الفرقة في قصدها وأفئدتها أثنى عليها في منهجها الجامع بين الشرع والعقل، مؤكدًا على أن الرشاد لا يستتب لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر كما أنه لا يهتدى إلى الصواب من اقتفى محض

---

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ٢-٨.

(٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ٢-٨.

العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر فالجمع بين الشرع والعقل هو المنهج القويم الذي ارتضاه الغزالي في هذه المرحلة، ولذا فقد حارب الحشوية المستمسكين بظاهر النص والمعتزلة المهتمين بالعقل[1]، وهكذا كان الغزالي واضحًا في موقفه، صريحًا مفصحًا عن معتقده في هذا الدور من حياته.

المرحلة الثانية: وتبدأ هذه المرحلة عقب تصوفه وشفائه من شكه مباشرة والتي يقول في أعقابها عن علم الكلام: فصادفته علمًا وافيًا بمقصوده غير وافٍ بمقصودي[2] ويبدو الغزالي في هذا النقد أمينًا مع العلم وصادقًا مع نفسه مبينا أنَّ النقد يمكن أن ينصب على جانبين:

الجانب الأول: ويتوجه إلى العلم في ذاته ومسائله وأغراضه وغايته.

والجانب الثاني: ويتصل بنفس الناقد وآمالها ورغباتها ومطلوبها من العلم، فعن الجانب الأول قرر الغزالي أن علم الكلام وافٍ لغرضه حافظ لعقيدة أهل السنة حارس لها عن تشويش أهل البدعة، ولقد ساق الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة، وتربعت طائفة منهم على سنام الأمر فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة في وجه البدعيين.

وعمومًا فهذا العلم قد أدى الغاية المنوطة به خاصة عند المتقدمين، أما الخلف فلم يبلغ كلامهم الغاية القصوى، ولم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق.

وعن الجانب الثاني وهو المتصل بذات الناقد فقد أحس أبو حامد أن علم

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ٢-٨.

(٢) المنقذ من الضلال ١٣٢-١٣٧.

الكلام لم يعد يشبع مطلوب نفسه، وأنها طامعة في أكثر مما كانت تقنع به قبل تصوفها، بمعنى أن إحساسه يريد أن يستكمل شيئًا ذاتيًا لنفسه إما أنه يريد قضايا أشد وضوحًا، أو يريد علمًا أرحب منهجًا وأعمق مسائل، وفي هذا الحس تضاءل نفع علم الكلام فقال عنه: إنه غير واف بمقصودي ثم قال: وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئًا أصلاً... فلم يكن الكلام في حقي وافيًا[1].

وترتب على هذا في بدايات تلك الحالة النفسية أن اهتزت قيمة هذا العلم في نظر الغزالي اهتزازًا جعله يقصر المقصود من الكلام على حماية المعتقدات التي نقلها أهل السنة عن السلف لا غير ويصر على أن ما وراء ذلك من كشف لحقائق الأمور فيجب أن يكون بمعتقد مختصر، وبما يوازي مائة ورقة فقط من حجم الاقتصاد في الاعتقاد، وأن يكون بقاؤه مرهونا بمناظرة مبتدع أو معارضة بدعة بما يبطلها، أو يصرفها عن قلب العامي إن زاغ عن الحق بنوع جدل فيرد إليه بمثله قبل أن يشتد التعصب في الأهواء[2].

وهنا كما سمعنا تبرز نبرات السلفية وترد عبارات التحديد الكمي لعلم الكلام بصورة أدق من سابقتها كما يتشدد في التحديد الكيفي والنوعي لعلاج المسائل وفي إذاعة أفكار علم الكلام وهي انتقالة لم تكن موجودة من قبل.

المرحلة الثالثة: وإذا انتقل انتقالة يسيرة حين قرر علم الكلام السني مع الجدل للمختصر والمحدود، فقد أتبعها في هذه المرحلة وفي كتابه (فيصل التفرقة) بمرحلة أقوى حملة على علم الكلام وأكثر تحمسًا واقترابًا من السلفية، فرغم أنه منع تكفير الفرق بعضها لبعض ما داموا متمسكين بكلمة التوحيد صادقين بها غير

---

(١) نفسه.

(٢) الإحياء ج١: ٢٠-٣٧.

مناقضين لها.

وكره الغلو والإسراف في تكفير كل فريق لخصمه[1] إلا أنه ولأول مرة يجوز للخصـــم أن يســـمي خصمه ضالاً أو مبتدعًا: أما ضالاً فمن حيث أنه ضل عن الطريق عنده، وأما مبتدعًا فمن حيث أنه ابتدع قولاً لم يعهد من السلف الصالح التصريح به ولا يكفر إلا عند تغيير الظاهر بغير برهان قاطع، كالذي ينكر حشر الأجســـاد والعقوبات الحسية في الآخرة بظنون وأوهام فيجب تكفيره قطعًا، فلم نسمع من الغزالي قبلُ هذه التصريحات بالتكفير أو التضليل أو التبديع، وليت هذا فقط بل راح يفصح بوضوح عن تحقق الإيمان بغير طريق علم الكلام فيقول: ومن ظـــن أن مدرك الإيمان الكلام والأدلة المجردة والتقسيمات المرتبة فقد ابتدع، بل الإيمان نور يقذفه اللـــه في قلوب عباده.

وإذا قيســـت أدلة المتكلمين ومقدار نفعها بنفع النصوص كان نصيب الأولى قلـــيلاً رديـــئًا، ونصيب النقل أوفى وأجزى بل الأنفع الكلام الجاري في معرض الوعـــظ كمـــا يشتمل عليه القرآن[2] وهي مقبولة عند الجميع بخلاف أدلة علم الكلام فإما أن يعجز عنها العامي، أو ترسخ العناد في نفوس المستمعين على حد تعـــبيراته، وهكـــذا اقـــترب الغزالي من نهايته مع علم الكلام ووقف على حافة الـــوداع، وأوشـــك أن يلقي عليه النظرة الأخيرة، وإن لوحظ أنه لا يشيعه إلا بالطعن والتجريح والانتقاص.

المـــرحلة الرابعة: وفي كتابه (إلجام العوام) يجهز على بقية صلته بعلم الكلام، إذ يتـــبنى بوضـــوح وجهة النظر السلفية مؤكدًا أن ما في القرآن من أدلة تصلح للعامي والمثقف وتبرئ كل مريض وداء، فالأولى الرجوع إليه وإلى سنة النبي ﷺ،

---

(١) فيصل التفرقة: ١٣٤، ١٧٥، ١٨٧.

(٢) نفسه: ١٩١، ٢٠٢-٢٠٣.

وما كان عليه السلف الصالح.

ولا حجة بظهور الفتن والخلاف بيننا وبين أرباب الأديان الأخرى كمدعاة لقيام علم الكلام؛ لأن الصحابة والتابعين توسعوا في مسائل الفقه والفرائض، و لم يخوضوا في مسائل علم الكلام بالطريقة التي اتبعت فيه مع وجود اليهود والنصارى معهم، واعتمدوا في كل نقاشهم على القرآن والسنة، ويصر على أن الاستدلال بالقرآن ينفع الجميع كالماء الذي يرتوي به الطفل والشاب والشيخ فالأولى اتباع ما هو شفاء ورحمة.

ومن استجاب كان الفوز حليفه وإلا فالسيف أردع، وإنما كان كذلك لأن أدلة علم الكلام وترتيبها وتقعيدها والتدقيق في المسائل واحدة وراء الأخرى وإثارة الشبهات والرد عليها قد يشفى به واحد ويَتضَرَّر به آخرون ويقول ما نصه: وما أخذه المتكلمون وراء ذلك -أي الكتاب والسنة- من تنقير وسؤال وتوجيه وإشكال، ثم اشتغال بحله فهو بدعة، وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر، فهو الذي ينبغي أن يتوقى، والدليل على تضرر الخلق به: المشاهدة والعيان والتجربة، وما ثار من الشر منذ نبع المتكلمون وفشت صناعة الكلام.

وساق الغزالي على اعتقاده هذا دليلين: أولهما الدليل العقلي وهو: إما كلي يتلخص في أن الرسول ﷺ دل الخلق على صلاحهم في الآخرة ولا سبيل إلى معرفة العقل بأحوال الآخرة إذ لا مجال لـه فيها، وجاء النبي بما ينفع في الدنيا والآخرة وعرفنا صدقه لا بالعقل ولكن بتتبع أحواله، والصحابة أعرف الخلق به ﷺ وبلغته وأحواله فالأولى الرجوع إليهم، وهم لم يدعوا الناس إلى مثل ما جاء به المتكلمون، وإما أن يكون الدليل العقلي تفصيليًا ويتجلى في فكرة التقديس والتنزيه التي جاء بها القرآن، والتصديق بكل ما جاء به الرسول، والاعتراف بالعجز والسكوت عن السؤال، ولا يكفي كف الظاهر بل لا بد من كف الباطن

والتسليم لأهل المعرفة.

وثانيهما: البرهان السمعي الذي يفيد أن البحث والتفتيش بدعة، وكل بدعة مذمومة ونفيها محمود وهو السنة، فالحق مذهب السلف، هذا ما دلل به الغزالي لإثبات وجهة نظر المنهج السني والسلفي، وقد وصل إلى هذا القرار وتلك العقيدة بعد أدوار وتدرج(1)، وإنما لم يتخلص نهائيًا وعقب الشك مباشرة؛ لقوة الصلة التي كانت بينه وبين علم الكلام، والمهمة التي اطلع بها بين رجاله مما لم يستطع معها التخلص دفعة واحدة، أو أن انتماءه إلى الأشعرية الذين اتسموا بأهل السنة والجماعة وكانوا أقرب إلى مذهب السلف في نظره من غيرهم هو الذي أخَّر رحيل الغزالي عن علم الكلام الجدلي.

وقد يكون وهو المهم والآكد أنه كلما أمعن في التصوف ازداد ورعًا وبغضًا لهذه البدع الكلامية، وعظم في نفسه الاستخفاف بوجهة نظر المتكلمين، حتى إذا ما تعمق في التصوف ورق ذوقه ودع طرق الكلام غير آسف عليها، ولكن مهما قيل في توديعه لعلم الكلام والفلسفة فإنه لم يسلم من رذاذهما وبعض تأثيرهما كما سيأتي.

ثالثا: الفخر الرازي

وأخيرا فإن محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) كان على مذهب أبي الحسن الأشعري، وظل على ذلك حتى التقى بأحد الفقراء فهداه الله إلى طريق القوم ثم رجع عن مذهبه إلى مذهب أهل السنة من الصحابة والتابعين(2) وكانت رجعته ذات مرحلة واحدة وفورية، ومن ناحية أخرى فإن توبته قد أعقبها ندم على ما مضى حيث قال: يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام،

---

(١) إلجام العوام: ٨٥-٩٠، ٦٢-٩٢، ٩٣، ٩٧.

(٢) طاش كبرى: مفتاح السعادة ج٢: ١١٧.

وبكى[1].

ورأى كذلك أن من شروط التوبة رد المظالم فرد جميع ما كان يعتقده وأقر بإثبات الصفات مع التفويض، واعتقد أن الكل من الله سبحانه وأن كل ما هو أكمل وأفضل فهو منسوب إليه فعلاً وما هو عيب ونقص ينسب إلى العبد تأدُّبا[2] كما هو مذهب السلف، واتسمت حياته بعد التوبة بالجد في العمل والصدق والإخلاص والمجاهدة لأرباب الجدال حيث جرى بينه وبين المعتزلة مناظرات متعددة[3].

وألف كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) أو المسمى (بكتاب الفرق في شرح أحوال مذاهب المسلمين والمشركين) والذي فصل فيه بدع المعتزلة والخوارج والمشبهة والمرجئة والجبرية والأشاعرة متبعًا في ذلك كله المنهج التاريخي، ولنستمع إلى وصيته التي ألقاها على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني في الحادي والعشرين من المحرم عام (٦٠٦هـ) أي قبل وفاته بأيام، وتعتبر غاية مثلى للأتقياء يقول فيها: اعلموا أني كنت رجلاً محبًا للعلم، فكنت أكتب في كل شيء لا أقف على كمية ولا كيفية سواء كان حقًا أو باطلاً أو غثًا أو سمينًا، إلا أن الذي نظرته في الكتب المعتبرة لي أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير منزه عن مماثلة المتحيزات والأعراض، وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة، ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع من التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات،

---

(١) د/سامي النشار: مقدمة كتاب اعتقادات فرق المسلمين للرازي ٢٣، ٢٤ .

(٢) نفسه.

(٣) مفتاح السعادة ج٢: ١١٧.

وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية.

ولهـذا أقـول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبـراءته عن الشركاء في القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذاك هو الذي أقول به وألقـى اللـه تعالى به، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد، فهو كما هو والذي لم يكن كذلك أقول: يا إلـه العالمين إني أرى الخلق مطبقين على أنـك أكـرم الأكـرمين وأرحـم الراحمين فكل ما قَرَّ به قلمي أو خطر ببالي، فأستشهد وأقول: إنك علمت مني أني ما سعيت إلا في تقديس اعتقدت أنه الحق وتصورت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي، فذاك جهد المقل وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة.. إلى أن يقول: ديني متابعة سيد المرسلين، وكتابي القرآن العظيم وتعويلي عليهما[1].

فهذا النص مع طولـه يبين لنا كيف كان الرازي شغوفًا بالعلم بلا تمييز بين طيـبه وخبيثه، ثم أقلع عن ذلك واختبر المناهج الكلامية وكثرة التفريعات في هذا العلم، وانتحال الغموض والمضايق فوجدها خالية من الفائدة فودعها إلى الكتاب والسنة ورجا اللـه أن يعاملـه على حسن قصده لا على ما أنتج وألف، وليس مـن شك في أنه لولا التصوف لبقى المحاسبي والأرغباني والغزالي والرازي غارقين في اتجاهاتهم المتفرقة.

السنية السلفية كما نطق بها الصوفية

لعلـك تقول إن الصوفية رفضوا علم الكلام الجدلي وتحدثوا في علم أصول الدين، ونبذ الذين اشتغلوا بالجدل ثم دخلوا طريق فرقهم وناقشوهم وحاجوهم،

---

(١) د/النشار: مقدمة اعتقادات فرق المسلمين: ٢٤-٢٥.

وتقول كذلك إنك ادعيت أنهم سلفية مستمسكون بالسنن والآثار، فهل لذلك من دليل يفصح عن منهجهم ويبين عن مسلكهم؟ والإجابة على هذا السؤال سبق للمتأمل الإشارة إليها والإبانة عن منطوقها.

ولكننا في هذه الفقرة من الحديث نذكر صريح أقوالهم الدالة على الطريق الذي اتبعه الصوفية في علم الأصول خاصة، ونخص بالذكر رجال القرنين الثالث والرابع لأنهما القرنان اللذان شهدا نشاطًا كبيرًا لكل الفرق، فكان لا بد للسلفيين والصوفية المعتدلين من عمدهم أن يبرزوا منهجهم وأن يعلنوه على الملأ كشاهد على سلامة معتقدهم، وكرد فعل للمناهج الكلامية التي غزت بلا هوادة ولا رحمة عقائد المسلمين آنذاك، وكدعوة صادقة إلى الطريق الذي ينحي من مهالك التفرق والاختلاف ومن الخضوع لتأثير الهوى، مع العلم بأن الصوفية أصروا وهم على حق أن السنة هي التي تعطي اليقين وما سواها من مناهج العقل لا يصل إليها وقد يثمر شكًا.

ونبتدئ أولاً برجال القرن الثالث فنرى أحمد بن عاصم الأنطاكي يقول: كل من اعتصم بالله عصم من الهوى الذي يقعد المريد ويلهي العاقل، والاعتصام بالله إنما يكون بالاستمساك بكتابه الذي هو هداية الله للعقول أو حجة الله على خلقه وأنبيائه عليهم الصلاة والسلام وكل واحد من العبيد إما آخذ بحظه أو مضيع نفسه فلا حمد لآخذ ولا عذر لتارك[1] ومن هنا ناشد الجميع أن يفيئوا إلى سبيل الهدى فقال:

هلم إليّ الآن إن كنت طالبا ... سبيل هدى أو كنت للحق باغيا

فعندي من الأنباء علم مجرب ... فمنه بإلهام ومنه سماعيا

(١) أبو نعيم: الحلية ج٩: ٢٨٥، ٢٩٠، ٢٩٥، ٢٩٦-٢٩٧.

فصبح صحيح محكم القول واضح أعـــز من الياقوت والدر غاليا[1]

ومـــن المعلوم أنه قال هذا بعد بيان فساد عصره وانتشار الشر والتفرق فيه، وســأل أحــد المريدين ذا النون المصري قائلاً: دلني على طريق الصدق والمعرفة فقــال: يا أخي أدِّ إلى اللـــه صدق حالتك التي أنت عليها على موافقة الكتاب والسنة، وإياك أن تترك ما تراه يقينا لما تراه شكًّا[2] وأعلن أبو علي الجوزجاني أن اتباع الكتاب والسنة قولاً وفعلاً وعزمًا وعقدًا ونية، هو أصح الطرق وأبعدها من الشـــبه لأن اللـــــه يقول: «وإن تطيعوه تهتدوا» وكما سئل: كيف التحقق بهذا الطـــريق المستقيم أجاب: بمجانبة البدع، واتباع ما اجتمع عليه الصدر الأول من عـــلماء الإسلام وأهله، والتباعد عن مجالس الكلام وأهله، ولزوم طريقة الاقتداء والاتباع[3].

وبنفس هذه الدرجة في الاتباع والاقتداء واحترام السنن والآثار سار صوفية القـــرن الرابع، ولم تغرهم كلمات الأشعري البراقة لينتقلوا إلى فرقته بل ظل أبو بكـــر الطمستاني (٣٤٠هـــ) يهتف من عمق شعوره: الطريق واضح، والكتاب والســـنة قائمة بين أظهرنا، فمن صحب الكتاب والسنة وعزف عن نفسه والخلق والدنـــيا وهاجر إلى اللـــه بقلبه فهو الصادق المصيب المتبع لآثار الصحابة، ومن سلك مسلكهم واختار اختيارهم كان منهم ولهم تبعا[4].

وعـــرف إبراهـــيم بـــن شـــيبان بالتمسك بالمصدرين وبشدة الهجوم على المدعـــين[5]، وربي أبـــو العباس بن القاسم (٣٤٢هـــ) مريديه على لزوم السنة

(١) أبو نعيم: الحلية ج٩: ٢٨٥، ٢٩٠، ٢٩٥، ٢٩٦-٢٩٧.
(٢) نفسه ج٩: ٣٨٦.
(٣) الطبقات الكبرى للشعراني ج١: ٧٧.
(٤) الحلية ج١٠: ٣٨٢.
(٥) طبقات السلمي: ٩٨.

والجماعــة، وهو الشيخ الذي اعتبر من أحسن مشايخ وقته ولــه لسان في علوم التوحيد[1].

ووصــف أبو نعيم كلاً من إبراهيم بن محمد النصرآباذي (٣٦٧هـ) وأحمد بن عطاء (٣٦٩هـ) وأحمد بن معاوية، وأحمد بن مهدي، ومحمد بن يوسف بن سعدان ومحمد بن الحسين الحوربي بأنه كان متميزًا بحفظ السنن والعمل بالآثار[2] ومــدح الخطيــب الــبغدادي الحســين بن أحمد (٤٠٤هـ) وبكر بن شاذان (٤٠٥هـ) بأنهما كانا أمينين صالحين يتمسكان بالسنة والأثر[3].

النقل يشهد لمسلك القوم

مــن المسلم به أن القرآن والسنة بينا ما يحتاجه المسلم في عقيدته على وجه دقــيق، وغير محتاج إلى عمل عقلي كبير وكانت آيات التوحيد ومسائل الألوهية من الوضوح بما لا يدع للعقل مجالا في المراء أو الجدل ولم يرِد اللــه سبحانه أن يترك للعقل فرص التخمين والتخريص فيما يتصل بذاته أو صفاته أو أفعاله، وإن سمح لــه بالفقه والفهم في أحكامه وتشريعه، ويوم أن خضع العقل لسلطان النقل وبــيانه تحقــق للمســلمين وحدة الجماعة ورابطة الأمة، ويوم أن حاول العقل الــتطاول والتشرف على مجالات ليست من طاقته يوم أن ضاعت تلك الوحدة وتمزقــت الرابطة وذهب المسلمون بأفكارهم وآرائهم وفرقهم بددًا إلى درجة أن انتقلــت الغــيرة الحقيقية على الجماعة الإسلامية ووحدتها إلى الغيرة على الفرقة وطريقتها، ولأن الكتاب والسنة فصّلا كل شيء عن الجانب العَقَدِي فقد جاءت النصوص الدينية تبين ما يأتي:

---

(١) طبقات الشعراني ج١: ١٠٣.

(٢) الحلية ج١٠: ٣٩٤، ٣٩٦، ٤٠٢، ٤٠٧.

(٣) تاريخ بغداد ج٧: ٩٧ ج٨: ١٥.

(أ) حثنا القرآن على لزوم الطريق المستقيم وعدم الانخراط في متاهات العقل ووساوس العدو فقال سبحانه: ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

وقال جل شأنه مبينًا الأمر بإقامة الدين بمعنى الوحدة فيه ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣].

وبين القرآن أن الذي يحفظ للمسلمين الطريق الواحد والدين الواحد، والذي يربط بينهم بعروة لا تنفصم هو كتاب الله فقال: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾ [آل عمران: ١٠٣] وحبل الله الممدود من السماء إلى الأرض هو القرآن، وهو المتين، وهو النور المبين، وهو الشفاء، والنافع، وهو عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن اتبعه.

كما ورد في حديث رسول الله ﷺ، وإذا كان القرآن أصدق الحديث فإن «أحسن الهدي هدي رسول الله» وطوبى لمن وسعته السنة ولم يعدها إلى بدعة كما روي عنه أيضا صلوات الله عليه، وبعد أن أمر الله بلزوم الطريق المستقيم وإقامة الدين الواحد وبين أن الكتاب والسنة هما المحققان لهذا، فإن النبي أمر المسلمين أن يلزموا الجماعة التي استجابت لهذا النداء فقال: «**عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة**» واعلموا أن «**من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه**»

(ب)وفي مقابل هذه الدعوة إلى الدين الواحد والأمة الواحدة على نور وبصيرة من القرآن والسنة، فإن الإسلام حذر من التفرق والتخبط بين دياجير الآراء في وضح النهار وبعدما أسفر الصبح فقال سبحانه: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ

﴿تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥] فإن القرآن صبح مسفر ونهار مشرق فلا ينبغي الاختلاف معه كما قال الرسول: «**لا تهيجوا على أنفسكم في وضح النهار**» فإنه إنما يهلك الناس بعد البينات بالمحدثات المخالفات وتزيين الضلالات المضلات وبالأهواء المغريات وتحريف المحكمات والاختلاف المنهي عنه هو الاختلاف في الأصول لا في الفروع، أو هو الخصومات في الله حسبما روي عن سيد الخلق كذلك.

(جـ) وكما نهى عن التفرق فقد حذر من الابتداع واتباع الأهواء والرأي فقال صلوات الله عليه: «**اتبعوا ولا تبتدعوا، وإنما هلك من كان قبلكم لما ابتدعوا في دينهم وتركوا سنن أنبيائهم وقالوا بآرائهم فضلوا وأضلوا**» وقال: «**والذي نفسي بيده ما ابتدع رجل في الإسلام شيئًا ليس في كتاب الله منزلا إلا لما خلف خير له مما ابتدع، إن أملك الأعمال خواتيمها ومن شَقَّ شُقَّ عليه فدعوني ما ودعتكم؛ إنما هلكت الأمم باختلافهم على أنبيائهم**» وبين النبي أن من مشى إلى «**صاحب بدعة ليوقره فقد أعان على هدم الإسلام**» ونهى عن استقباله بالبشر. أما من أعرض عن صاحب بدعة بُغضًا له في الله ملأ الله قلبه أمنًا وإيمانًا، ومن انتهر صاحب بدعة رفع الله له مائة درجة وروى ابن عمر كذلك عنه صلوات الله عليه أنه قال: «**إياكم والركون إلى أصحاب الأهواء فإنهم بطروا النعمة وأظهروا البدعة وخالفوا السنة ونطقوا بالشبهة وتابعوا الشيطان**» ويروي أبو هريرة وأنس وجابر عنه تحذيره من الرأي الذي يؤدي إلى التهمة في الدين والضلال في العقيدة.

(د) وحذر الإسلام من الجدل الذي لا يتسم بالحسن أو الذي لا يقوم على الاستدلال بالنص والاستنباط بالعقل منه، فقد حدثنا أبو أمامة عن رسول الله ﷺ قال: «**ما ضل قوم قط إلا أوتوا الجدل**» كما نهى عن الرياء فقال:

«**ذروا المراء فإن الشيطان قد يئس من أن يعبد ولكن رضي بالتحريش وهو المراء في الدين**» وكرر النهي عن الرياء في عشرة مواضع من نفس الحديث، وروى الترمذي بسنده عن رسول الله قوله: «**أنا زعيم ببيت في ربض الجنة لمن ترك المراء وإن كان محقًا**».

(هـ)وكما نهى الرسول عن الاختلاف والبدع والأهواء والآراء والمراء فقد نهى عن تشقيق الكلام وتفريعه، حسبما روى معاوية وفاطمة وسعد وأبو هريرة وقال أيضًا: «**إنما أهلك من كان قبلكم كثرة مسائلهم**»، وسأل رجل عمر بن الخطاب عن آيتين متشابهتين فعلاه بالدرة، وتعجب عمر من سائل آخر سأل عن خلق القرآن وقاده إلى علي فلما سمعها وجم، ثم رفع علي بن أبي طالب رأسه وقال: «سيكون لكلام هذا نبأ... ولو وليت من أمره ما وليت لضربت عنقه».

ومن المعروف أن الصحابة حاربوا القول بالقدر ولم يخوضوا في مسائل الاستواء والصفات وغيرها، فإذا ما حارب الصوفية الفرق وعلم الكلام وكثرة التفريعات وطريقة الجدل عند المتكلمين فإنهم بذلك يتبعون هذه النصوص، ويستمعون إلى نصائحها وينأون عن تحذيراتها، ويستجيبون لمنهجها ويقتفون آثار السلف الصالح.

التأثير الصوفي في الأشعري

إذا علمنا سابقًا أن هجوم الزهاد في النصف الثاني من القرن الأول الهجري قد انصب على الخوارج والشيعة والقدرية، وشمل في القرن الثاني هذه الثلاثة، ثم تعداها إلى الفرق الجديدة كالمرجئة والمعتزلة والمشبهة ثم وجه الصوفية طعناتهم طوال القرنين الثالث والرابع إلى هذه الفرق مجتمعة، وأعلنوا رفضهم لها ولأفكارها ومنهجها، وأعربوا صراحة عن تمسكهم بالكتاب والسنة والآثار، وقد

بنوا دراساتهم في أصول الدين على هذا المنهج السني، وعلى اقتفاء خُطا الصحابة والتابعين وتابعيهم.

وإذا أضفنا إلى هذا أن عمد الحركة الصوفية كانوا يَحْيَوْن في القرنين المذكورين وأن الحركة الصوفية كانت كما قلنا أقوى الحركات الدينية تأثيرًا وسعةً وانتشارًا، وأن رجالها كانوا أجرأ من غيرهم في النقد وأشد تحمسا ودفاعا عنه ودحضًا للباطل، وأنهم كانوا أرباب علم وعمل وذوق وحال، إذا وقفنا على كل هذا أدركنا عدة حقائق هامة

منها أن رجال الحركة الروحية من الزهاد والصوفية خصوصًا في القرون الأربعة الأولى قد تعقبوا الفرق منذ نشأتها وعلى طول بزوغها وامتدادها، وهاجموهم بلا هوادة وناقشوهم وجادلوهم بالحق، ورفضوا علم الكلام ومسائله.

وأيضًا فإن هؤلاء الرجال كانوا من أكبر دعاة الحركة السنية السلفية، وأن علم التوحيد الصوفي القائم على الكتاب والسنة والمرقق بالشعور والذوق كان أسبق من ظهور الأشعري ودعوته إلى المذهب السني الجديد.

وما دام الحال كذلك، وما دام الأشعري قد ولد (٢٦٠هـ) وتتلمذ على محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي المعتزلي، وظل على اعتزاله قرابة الأربعين عامًا ثم اختلف مع أستاذه وناظره، فأفحمه ودعا إلى المذهب الجديد الذي عرف بمذهب أهل السنة أو الأشاعرة نسبةً إليه، فلا نستبعد أن يكون ما وصل إلى آذان الأشعري خلال فترة اعتزاله من لدغات النقد الصوفي للفرق عامة وللمعتزلة بصفة خاصة وما قاموا به من دعوة إلى السنة والأثر.

بالإضافة إلى جهود رجال الحديث والتفسير في هذا الصدد وما بذله الإمام أحمد بن حنبل هو الذي دفع أبا الحسن الأشعري إلى التفكير في ترك الاعتزال

وهيأ ذهنه إلى إعداد المذهب السني المبتكر، وجعله ينادي بأن العقل ينقض بعضه كما ذكر الشهرستاني، وإن كنت أقول إنه رغم أن الأشعري أعلن أنه يتمسك بالكتاب والسنة وبما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث وبما يقوله الإمام أحمد بن حنبل، وأنه يعول على كل هذا ولا يبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها ولا يقول على الله ما لا يعلمه[1].

إلا أننا نرى أن الصوفية لم يستهوهم هذا المذهب رغم إعلان صاحبه عن خطته، والتي تبدو مقبولة ومطابقة لوجهة النظر الصوفية، ولم يكترثوا طويلاً بالأشعرية، وما دار في أجوائهم من اعتدال أو تحريف؛ لأنهم لم ينسوا أن صاحبها كان معتزليًّا ثم كون فرقة أخرى، وأن كثيرًا من المسائل التي بحثها الأشاعرة لم تدر بخلد الصحابة ورجال السلف من بعدهم، فالقول بأن الصوفية أشاعرة من البداية إلى النهاية كما هو رأي عماد الدين الأموي غير مطابق لما ذكر، ولأننا لم نقرأ عن صوفي في القرن الثالث أو الرابع التقى بالأشعري أو تتلمذ عليه، ومن تتلمذ عليه فيما بعد رجع عن مذهبه كما هو الحال عند الغزالي، بالإضافة إلى ما يلي:

(أ) إنه قد اتضح أن الأشعري حينما أعلن عن مبدئه السابق كان يترضى الخصوم من الصوفية والسلفيين على حد سواء، فلا يعدو إعلانه مجرد الفرضية فقط؛ لأن ما قاله عن منهجه لم يتطابق تمامًا مع سلوكه في تقرير مسائل المذهب، ولم يخلص للسلفية إخلاصًا كاملاً مما أظهر مذهبه على أنه طريقة تلفيق تجمع بين النقل والعقل دون أن تميز الأول تمييزًا بارزًا وتغلبه بطريقة ملموسة، الأمر الذي جعل ابن القيم الجوزية يتهمه بأنه ظل معتزلاً

(١) الأشعري: الإبانة: ٧-٩، ١١.

لاعتماده الكثير على العقل[1]، ولم يرضَ ابن خلدون عنه تمامًا، وإن تخفف في الحكم عليه فقال انه ترمسط بين الطرق[2]، وكنا نريده متحيزًا للسنية متمسكًا بما عليه السلف كما قال في منهجه.

(ب) هذا من جانبه هو، أما من ناحية تلاميذه فإن المذهب لم يسر على ما أراده له صاحبه بل تلقى على أيديهم كثيرا من التغيير، فها هو أبو بكر الباقلاني (٤٠٣هـ) يضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، ويخالف الأشعري في أكثر من مسألة مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، والعرض لا يقوم بالعرض، ولا يبقى زمانين، وقال بأن البقاء ليس وصفًا زائدًا على الذات، مخالفًا بذلك كله الأشعري[3].

ومن هنا فإن الباقلاني لم يواصل حمل أفكار الأشاعرة المتقدمين عليه كما هي، بل تم على يديه تعديل المذهب من بعض الوجوه حتى قرب من رأى المعتزلة[4]، وازداد هذا التحريف على أيدي من جاء بعده حتى انتهى إلى طريقة المتأخرين التي حوت قانون المنطق وبعض المسائل الفلسفية الإلهية والطبيعية وصارت بأفكارها ومصطلحاتها مباينة للطريقة الأولى[5] كل هذا أظهر الأشاعرة أمام الصوفية بصورة غير مرضية، كما أثار شعور الحنابلة عليهم حتى شنوا حملة على القشيري المتوفى (٥١٤هـ) فاضطروه إلى ترك بغداد.

ومن هذه الحادثة أرَّخ ابن عساكر مبدأ وقوع الانحراف بين الحنابلة

---

(١) آدم متز: الحضارة الإسلامية ج١: ٢٨٧ نقلا عن المنتظم ١٧.

(٢) المقدمة: ٣٩٦.

(٣) الغزالي: فيصل التفرقة: ١٣١.

(٤) د/محمود الخضيري، د/أبو ريده: التمهيد في الرد على الملاحدة للباقلاني: المقدمة: ١٤، ١٥.

(٥) مقدمة ابن خلدون: ٣٩٧.

والأشاعرة[1] وكانوا قبل ذلك في هدنة نسبية.

هل التصوف طريقة أم فرقة

الاتفاق قائم على أن التصوف طريقة أولاً ومنذ النشأة؛ لاتفاق أربابه كما قلنا في الأصول وتشعبهم إلى طرق باعتبار أسلوب التربية الذي يتبعه كل شيخ في تسليك مريديه، فالطرق تتبع القواعد والأوراد، ثم لما دخل بين رجاله المدعون والمحرفون وأدخلوا تغييرًا في الأصول المتفق عليها سابقًا بين السالكين ولدى جمهور المعتدلين السنيين طرأت كلمة الفرق على تنوع الاتجاهات والمشارب والأذواق،وبعد طروّ لفظة الفرقة صارت تستخدم كلمة طريقة إن نظر إلى الشيخ وعلاقته بالمريد، وما يستتبع ذلك من إلزام وأوراد، وإن قصد بيان وجهة نظر البعض في أصل من الأصول استعملت كلمة فرقة بدل طريقة، وهذا هو الاستعمال الدقيق الذي يستشفه كل من تتبع بدقة حديث القوم عن التقسيم.

وقد يخلط البعض بينهما فيستخدم الطريقة مرة والفرقة أخرى؛ لكونه قصد في تقسيمه أسس القواعد التربوية والاتجاهات الأصولية كما فعل الهجويري في كشف المحجوب.

وتعتبر تلك النقطة من المسائل التي لم يتعرض لها الباحثون كثيرًا، إذ يؤكد الدكتور سامي النشار أن أول من تعرض لها الشيخ مصطفى عبد الرازق في بحث ألقاه في مؤتمر تاريخ الأديان بليدن (١٣٥١هـ/ ١٩٢٢م) وسجله الدكتور النشار في صدر تحقيقه ونشره لكتاب (اعتقادات فرق المسلمين) للفخر الرازي، وقد اهتم فيه الكاتب بإثبات كون الصوفية فرقة استنادًا إلى أن ابن النديم ذكرهم في كتابه (الفهرست) تحت اسم (فن من فنونه الخمسة) التي قام عليها كتابه، واعتبر هذا مجرد إشارة لكونهم فرقة في مقابل المعتزلة والمرجئة، ومتكلمي الشيعة

---

(١) آدم متز: الحضارة الإسلامية: ج١: ٢٨٧.

الإمامية والزيدية، والمجبرة، والمشبهة، ومتكلمي الخوارج.

ثم عاد الكاتب الكبير فقال: ليس هناك من اعتنى بتمييز مذهب الصوفية باعتبارهم فرقة مستقلة وتبيين فرقهم الفرعية إلا فخر الدين الرازي ٦٠٦هـ[1] ونحن من جانبنا نرى أن المؤرخين للفرق إزاء هذه الفكرة قسمان:

القسم الأول: رجال دعتهم الحاجة إلى تمييز فرق الصوفية في أواخر القرن الثالث؛ لخروج بعض شيوخ القوم عن السنة المستقيمة وتطرف البعض الآخر كالحلاج وأضرابه، فرأى هؤلاء التنبيه على السوي المعتدل صونًا للحق وأربابه وكشفًا للمارقين وأفكارهم، وحرصًا منهم على أن يبقى التيار الصوفي المعتدل صافيًا وأن يجردوه من علائقه ومن الدخلاء عليه أو من الذين حاولوا العبث بأصوله وقواعده؛ لذا قاموا بالتمييز بين ما هو غث وما هو ثمين، وما هو خبيث وما هو طيب، ولأن الوقت الذي بدأ رجال الطريق المخلصون يضعون التقسيمات لأول مرة في نهاية القرن الثالث هو الزمن الذي بدأت فيه الفرق الكلامية تأخذ شكلها النهائي، خصوصًا بعدما ظهرت الأشعرية، فلزم إزاء هذا بيان حال الصوفية وأين هم من تيارات عصرهم، وهو تمحيص ضروري لتنجلي به الأمور وتنكشف على ضوئه المنازع والغايات، كي ينال المستقيم حقه من التقدير والمنحرف ما يستحقه من التعرية.

وليس بدقيق ما قيل من أن الفخر الرازي أول من اعتنى بتمييز مذهب الصوفية وتبيين الفرق الأصلية لديهم والفرعية لأنه مسبوق برويم بن أحمد الصوفي المشهور المتوفى (٣٠٣هـ) بل كان تقسيم رويم أدق في بابه من تقسيم الرازي لأنه فصل فصلاً محكمًا بين الفرقة الأصلية والفرق الدخيلة الفرعية، ولأن تقسيمه الطرق إلى فرق قام وبني أصالة على اعتبار الاختلاف في الأصول لا غير.

(١) د/ سامي النشار اعتقادات فرق المسلمين للرازي: ٦-١٦.

أمـــا الفخـــر الـــرازي فإن تقسيمه رحال القوم إلى فرق نظر إلى جوانب العبادات والاعتقادات، ومن المعلوم أن العبادات والعادات اعتبارات لا ترد كثيرًا كأسس تقوم عليها الفرق، أما المعتبر في منشأ الفرق هو الاعتقادات كما نلحظ مـــن كـــتاب (الملل والنحل)، ولأن رويم بن أحمد كان صادقًا ودقيقًا حين بين الدوافـــع التي جعلته يقوم بتقسيمه ثم بعد ذلك وضع ثَبْتَ الفرق في شكل منظم ومسلسل وغير متداخل.

أمـــا عـــن الدواعي التي حدته إلى القيام بالتقسيم فإنه يقول فيها: (لما رأيت الطالـــبين قـــد تحيروا والمريدين قد فتروا، والمتعبدين والعلماء بما غلب عليهم من ســـلطان الهوى قد سكروا لما رأوا المنتسبين إلى علم المعرفة على طبقات مختلفة، ومقامات متفاوتة من استصغار الأحوال وأهلها والتراخي عن الأعمال والإعراض عنها، تسوروا على ذرا قصرت عنها مقاماتهم عجزًا عن بلوغها واغترارًا بما سمعوه مـــن علوهـــا احتجت أن أعلم السبب الذي أوقعهم في هذه الشبهة)[1] وأرجع الشبهة إلى استعجال المنـــزلة قبل وقتها عجزًا عما عمل فيها الصادقون وبذلـــه المحققـــون، وإلى الجهـــل بطريق السالكين إليها وإغفال التقوى عما لها وعليها ثم قال: (فلما رأيت ذلك من أمرهم دعاني داع إلى التبيين لأمورهم، والنداء لمن سمع مـــنهم والكشف عن سببهم، والتحذير عن مثل غرهم ومن أين أتوا؟ وعلى ماذا عولـــوا؟، وبم تعلقـــوا؟ وفيما إليه ذهبوا، فنقبت عن سرائرهم بالمسألة لكبرائهم والمباحـــثة لأئمتهم في تكوين المكونات على اختلافهم في الأصول والمقامات إلى أصلين عظيمين تمسكت كل فرقة منهم بأصل[2].

ثم أخـــذ في بيان الفرق دفعًا للظن وكشفًا للباطل وإفصاحًا لأسباب الفرقة

(١) أبو نعيم: حلية الأولياء ج١٠: ٢٩٧.
(٢) أبو نعيم: حلية الأولياء ج١٠: ٢٩٧.

وبيانًا للناجية المهدية السنية السلفية فقسمها إلى خمس فرق:

الأولى: رأت أن المكونات بسبب وبلا سبب فعلاً وقولاً لله الواحد القهار، ولم يفرقوا بين فعل القديم وفعل المحدث فنسبوا إلى الله الخير والشر، والهدى والغي، والعذب الفرات والملح الأجاج، وهؤلاء يميلون إلى الجبر وغاب عنهم إيجاد الله للأشياء على طبائع متفاوتة ودواع متباينة استعدادًا للقيام بما نيط بها، ولذا أعرض عنهم وعن مسلكهم روبم وذمهم.

الثانية: جماعة اطلعنا على عجائبهم في مقاماتهم، وعلى طرقهم في سيرهم، وعلى تنقلهم في تيه مضلات العقول، وقد خدع المغرور منهم بمكانه فهم أسوأ حالاً ممن خرَّ من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق.

الثالثة: ومنهم من أنس بالفناء في مكانه، واستبطن البقاء مع أهل زمانه فلا هو بعلم الفناء يقوم ولا على روح البقاء يدوم، عمه طغيانه ولم تختلف عليه أحكامه، ولم يعرف الحق من الباطل، ولا الظاهر من الباطن، ولا فرق بين المخلوق والخالق، ولا الفاعل والمفعول، ولا الفعل من الانفعال، فكان كمن: «اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله».

الرابعة: ومنهم من رأى أنه مكن له في مقامه ولاحت له الأحكام فلم يكن لها عنده مكان إلا علق منها على الخلق، وإنما علقوها على الخلق لرؤية آثارهم وحضور إرادتهم والمشاهدة منهم في أنفسهم من بين عقل متين وهوى مائل فتمكن منهم الجهل واستوثق منهم العجب؛ بحيث لم ينفع فيهم علاج العلماء ولم يصل إليهم لطيف حكمة الحكماء.

الخامسة: وهي الفرقة التي ارتقت باستقامتها، وعلت باستجابتها وتمكنت من

مقاماها، و لم تنتقل من مقام لمقام إلا بعد إحكام الأول، و لم يتعلقوا بعلم لم يحلوا منه مقام أهله، وقد صحبوا الأحوال في أوقاها بالوفاء، وتفقهوا بالعلم إلى أن أداهم ذلك إلى علم المعرفة فأذعنوا لله إذعان المحققين، وهم في ذلك كله خالون منها بعلاقة الحق التي عنها نشأت العلوم الزاكية، فهم الذين ارتقوا إلى إشارات التوحيد ووصلوا إلى درك اليقين(١).

وبهذا التقسيم أبعد رويم الفرق الشاردة عن الفرقة المعتدلة، وبين الأصول التي شردت بمعتنقيها، والأصول التي استقام حال أرباها عليها، وأشار إلى أن الفرقة المتمكنة هي التي علمت عن الله حكمه وعملت به وأخلصت له العبادة، واستجابت عزيمتها لدواعي الخير ، وأرجعت الأمر لله دون غرور ولا تفريط ولا إفراط، فليس غرض رويم إلا تعرية المقصرين وتمحيص المعتدلين وإظهار هؤلاء وهؤلاء أمام الأعين.

ولعل ابن النديم حين قال: الفن الخامس في السياح والزهاد والعباد والمتصوفة المتكلمين على الخطرات والوساوس كان يعني بالسياح والزهاد والعباد الفرقة المستقيمة، وكان يقصد بالمتصوفة المتكلمين على الخطرات والوساوس أو المشتغلين بالكشف، عند ابن خلدون هم بقية الفرق الشاردة من المتشبهين والمتنسبين؛ ولذا استخدم معهم لفظة المتصوفة التي هي أدنى في الدلالة على الصدق من لفظة الصوفية.

ولا ينبغي إزاء تقسيم رويم أن يفهم منه أن الفرق الشاردة أكثر عددًا وأوفر جمعًا من الفرقة المستقيمة لأهن أربعة في التقسيم، وهي واحدة إذ لا ضرورة تدعو إلى مثل هذا الافتراض ولا عادة ولأنه ليس حتمًا أن تكون غالبية الأقسام لشيء واحد أكثر من أقسامه الباقية القليلة، وأيضًا فالعرف لا يقضي بذلك دائمًا، وإذا

(١) الحلية ج١٠: ٢٩٧- ٣٠١.

كان كذلك جاز أن يكون كثير من الأقسام لا يحوي إلا عددًا قليلاً، وأن قسمًا واحـدًا يمثل جمهرة الشيء موضوع التقسيم، وهو ما ينطبق على التقسيم السابق للتصوف، حيث تمثل الفرقة المستقيمة الغالبية من السالكين الصادقين، ولا تنتظم بقية الفرق الأربعة إلا أعددًا ضئيلة وإن توزعت أهواؤها.

وكذلـك فإن التكاثر هنا دليل التنازع في المشارب بين الجماعات الصغيرة، وعـنوان عـلى تسـلط الرأي والهوى وهو ما حاربه رجال الطريق من الأعداد الوفيرة التي تنضوي تحت لواء الفرقة المعتدلة السنية التي جعلناها مصدرًا لأحكامنا السـابقة ومقياسًـا لوجهة نظر الصوفية الحقيقيين، وأغضضنا النظر عما سواها لكونهم مذمومين من الجمهرة الغفيرة من أبناء هذه الفرقة الممتازة ولأنهم لا يمثلون الحركة الصوفية الحقيقية بقدر ما يمثلون منازع شخصية ومآرب فردية أو مطامع ذاتية.

ويسـاندنا في هذا الفهم ما يشير إليه عنوان ابن النديم الذي جعل الصادقين أصـنافًا منهم السياح والزهاد والعباد وجعل المتطلعين إلى الخطرات والوساوس صـنفًا واحـدًا كما قسم الهجويري الصوفية إلى طرق أو فرق ثم صحح سلوك عشـرة مـنها وأبطل اثنين فقط هما: الحلولية والمشبهة والقائلة بترك الأعمال[1]. وإذا علمـنا أن الحلاج وهو مؤسس الحلولية كان مضطهدًا من جمهور معاصريه، وأن أتـباعه كـانوا يعـدون على الأصابع، وعلمنا كذلك أن الذين نادوا بترك الأعمـال كـانوا من أصحاب النوايا الفاسدة ومن المخربين في الإسلام، وأنهم حوربـوا حربًا لا هوادة فيها من الصوفية استنتجنا أن رجال الفرقتين الشاردتين في تقسيم الهجويري أو الذين نترهم رويم إلى أربعة في تقسيمه كانوا قلة منبوذة، ولا يشهد لهم الصادقون بحسن السير، ولا يعترفون بهم ممثلين لرجال القوم حقًا،

(١) الهجويري: كشف المحجوب ج١: ٣٤٣.

ويحصر الفخر الرازي الفرقة الأدنى في هؤلاء الرجال الذين يشتغلون بتزيين الظواهر، أو أهل الإباحة والحلول من أرباب الجهل والتلبيس، وأما الفرقة المستقيمة فتشمل المشتغلين بالعبادات والذين أكثروا منها حتى تحققوا وتجردوا من العلائق. واجتهدوا ألا يخلو سرهم وبالهم عن ذكر، فهؤلاء خير الآدميين وأصحاب النور(١)، ولا شك أنهم يمثلون الجمهور الواعي والكبير لرجال الحركة الروحية ليسوا من المبتدعة عند الغزالي.

وأما **القسم الثاني**: من المتحدثين عن الفرق فإنهم سكتوا عن الصوفيه و لم يعدوهم فرقة من بين الفرق، وذلك كالأشعري الذي ذكر في كتابه الإبانة عن أصول الديانة جميع الفرق المبتدعة في نظره مثل الجهمية والحرورية والمعتزلة والقدرية والرافضة(٢)، و لم يشر إلى الصوفية المعتدلة أو الشاردة في شيء منها، ثم نراه في كتبه يسوق بعض آراء السنيين من الصوفية مما يدل على أنه جعل أهل الاستقامة ممثلين لرجال الطريق و لم يجعلهم فرقة بل طريقة.

ولا بد أن يكون قد رأى أن الخارجين أرباب البدع والأهواء من المتشبهين لا ينسبون إلى المستقيمين وإنما يردون بأفكارهم وآرائهم إلى المذاهب الكلامية من أرباب البدع الذين تأثروا بهم واحتذوا حذوهم، فهم داخلون معهم ومتأثرون بهم، فإن تأثروا بأهل الجبر نسبوا إليهم أو بالرافضة ردوا إليهم، أو بالمشبهة حشروا معهم، ومن هنا أسقطهم الأشعري من حسابه.

وذكر المذاهب الكلامية أصلاً واعتبر غيرهم تبعًا لهم، وإلى هذا مال ابن حزم فلم يعد المعتدلين فرقة ضمن الأشاعرة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج ممن

---

(١) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين: ٧٢-٧٤.

(٢) الأشعري: الإبانة: ٨

ساقهم ولكنه عندما تحدث عن الغلاة ذكر غلاة الصوفية مع غلاة الفرق(١)، وبين أنهم كانوا سنيين ثم انحرفوا.

استنتاج: والنتيجة التي أحب أن أسجلها وراء ذلك كله أن التصوف قام على أساس سني، وقد سادته روح الجماعة الواحدة في الأصل والسلوك وإن تنوعت الطرق لتنوع القواعد الصالحة لتنوع الطباع، وقد ظلت تلك الحركة الأصيلة تمثل الغالبية العظمى من السالكين أرباب القصد الحسن والعقيدة السلفية والسلوك المستقيم حتى شهد لهم أحمد بن حنبل، وأجل ابن القيم الجوزية هذا النمط واستشهد بآراء مشايخهم كالسري والجنيد وأبي عثمان وذي النون والبسطامي وغيرهم، وكذلك فعل برهان الدين البقاعي الذي ألف كتابًا في الرد على أهل الوحدة والاتحاد فقط دون أن يهدم الأساس كله.

ولما تلبد الجو واكفهر ودخل المدعون وحاولوا ترسم الخطا، غضب أرباب الصدق فاضطروا لبيان المعتل من الصحيح؛ فقاموا بوضع تقسيمات للتمييز بين الخبيث من الطيب، فإذا جاء بعض مؤرخي الأديان فذكروا أن الصوفية ليسوا فرقة فلاعتبار الأصل والمنبع مع نسبة الطارئ المتغير إلى ما شابهه من الفرق الأخرى ورده إلى مؤثراته خارج الرحاب الصوفي.

وإذا جاء البعض الآخر، فقالوا بأن رجال الطريق فرق فقد نظروا إلى حال القوم بعد دخول المتشبهين وما جلبوه معهم من تغيرات ومحدثات في الأصول، كما فعل الكرامية والسالمية، وتبقى بعد ذلك حقيقة جوهرية وهي أن التيار الصوفي العام والمصدر الرئيسي لهذه الحركة العذبة المتدفقة إنما هو سني سلفي صميم.

ولكن المعروف دائمًا أن أي حركة مهما كان رونقها وبهاؤها لا تخلو من

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل ج٢: ١١١، ١١٤.

ســحب ولا ممــا يعكــر عليها صفوها، ولا ضير على المجرى المستقيم طالما أن القنوات العكرة متميزة، وطالما أننا نتبين الحلو من العلقم ويمتاز القاتم من المسفر، كمــا أن الحكــم ينــبغي أن يستقى من المجرى العام وينبني عليه مع التنبيه على الدروب الملتوية وعدم السكوت عليها.

الفصل الثاني

العلم بالله مداه وطرقه

استحالة العلم بكنه الذات وصفاته

هـــل يمكـــن أن نصل إلى علم أو معرفة بالله مطلقة أو أنها معرفة مرتبطة بذواتـــنا وقدراتنا المحدودة؟ وهل ما لدينا من إمكانيات إدراكية تؤهلنا لاستكناه حقيقة الذات وصفاتها أو أنها لا تدرك سوى العلم بوجوده ووحدانيته وتأثيراته؟، إن الإحاطة بشيء ما تتوقف على طبيعة وقوة الذات المُدرِكة وعلي.طبيعة الشيء الْمُدْرَك وعلى ما بينهما من صلات أو علاقات أو مناسبات، فإذا كانت الذات الْمُدْرِكَةُ محدودة مقيدة ولا مناسبة بينها وبين الذات موضوع الإدراك بأي شكل مـــن أشـــكال المناســـبات، وكانت تلك الذات الْمُدْرَكَةُ مطلقة عجزت الذات المحـــدودة المقـــيدة عن إدراك المطلق إدراكًا كنهويًا على الحقيقة، فيعوزنا العلم الاحتياطي بذاته وبكل ما يتصل به من صفات وأفعال.

وإن كـــنا نستطيع بوسيلة أو بأخرى أن نثبت موجودًا، وأن نؤمن بوجوده وبأفعالـــــه مـــع علمنا بالعجز عن الإحاطة به، وهو بعينه ما عاملنا الحق عليه فكشـــف لـــنا عن ذاته بمقدار ما نطيقه وبمقدار ما تتحملـــه مداركنا الإنسانية كـــلها، وكلفـــنا بمعرفته وعبادته في حدود ما منحنا إياه من طاقة إدراكية حتى أصـــبح ما لدى كل إنسان عن اللـــه هو بحسب ذاته لا بحسب ماهية اللـــه وما عليه الحق جل جلالـــه ذاتًا وصفة وكمالاً وجلالاً.

ولقـــد اتفقـــت كلمة الصوفية من أرباب الأقوال والمؤلفات وأهل السلوك والجذب على تلك الحقيقة البارزة، وأقر أبو يزيد البسطامي أن قلوب الصوفية لم تـــتعلق بتعرف ذات الحق ولا بالإشارة إلى هذا الموطن المستحيل تحقيقه للطالبين، ولو رامه صوفي لكانت معرفته جهلاً وإشارته شركًا، والذين يتصورون الإشارة

إلى ذاته هم أبعد الناس عن الله[1].

وإذا حجبت القلوب عن إدراك كنهه فإن العقول لا تحيط به من باب أولى على حد تعبير التستري، فكل ما توهمه القلب أو رسخ في مجاري الفكر ،أو خطر في معارضات الصدر من حسن أو بهاء أو إشراق أو شبح أو شخص فالله بخلاف ذلك كله لا يبلغ منه معرفته خالص التفكير ولا تحويه صفة التقدير[2].

ويؤكد الحلاج والغزالي وابن عربي على أن كل وسيلة من وسائل الإدراك فهي عاجزة عن الوصول إلى كنه الذات، فيقول الحلاج مفندًا كل جهة إدراكية علت أم دنت، ومبينًا أن كل سبيل للإدراك محجوب بحجاب من نوعه عن أن يصل إلى حقيقة ذاته سبحانه فمن قال: عرفته بفقدي فالمفقود لا يعرف الموجود، ومن قال: عرفته بوجود فقديمان لا يكونان، ومن قال: عرفته حين جهلته فالجهل حجاب والمعرفة وراء الحجاب لا حقيقة لها، ومن قال: عرفته بالاسم فالاسم لا يفارق المسمى لأنه ليس بمخلوق، ومن قال: عرفته به فقد أشار إلى معروفين، ومن قال: عرفته بصنعه فقد اكتفى بالصنع دون الصانع، ومن قال: عرفته بالعجز عن معرفته فالعاجز منقطع كيف يدرك المعروف، ومن قال: كما عرفني عرفته فقد أشار إلى العلم فرجع إلى المعلوم، والمعلوم يفارق الذات ومن فارق الذات كيف يدرك الذات، ومن قال: عرفته كما وصف نفسه فقد قنع بالخبر دون الأثر، ومن قال: عرفته على حدين فالمعروف شيء واحد لا يحيز ولا يتبعض.

ومن قال: لمعروف عرف نفسه فقد أقر بأن العارف في البين متكلف به؛ لأن المعروف لم يزل كان عارفًا بنفسه[3] وهكذا بين أن المعرفة الذوقية في حال الفقد

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج١: ٣٧-٣٨.

(٢) القشيري: الرسالة ج٨: ٥٨٤ ت د/عبد الحليم، والحلية ج١٠: ٢٩١-٢٩٢.

(٣) الحلاج: الطواسين: طاسين بستان العارفين ١٠٩-١١٢، ونفح الطيب للمقري ج٣: ١٤٨.

والفناء أو في حال الوجود، وهو أرقى ما يطلبه الفانون أو في حال العجز والجهل عـن إدراكه وهو بداية الفقد لا توصل إلى حقيقة الذات، كما أن معرفة الشرع بالاسم أو بالخبر أو بتعريف اللـه لنفسه لا تقود إلى الكنه أيضًا، وكذلك معرفة النظر أو السير أو الصنع أو المعرفة البرهانية ذات الحدين كلها قاصرة عن الإدراك المطابقي.

وبالـتالي فمعرفة اللـه على حقيقته ليس لها طول ولا عرض ولا تسكن في السـماء ولا في الأرض ولا في الظواهـر ولا في البواطن، وكل معرفة حسية أو عقلـية أو قلبية دون كنه الذات وهي بائنة مع الديمومة وطرقها مسدودة[1] ولا تصـل إلا إلى مـدى محدود وكنه اللـه وراء المحدودية، وأظهر من أن تتعمقها القوى المُدْرِكَةُ.

وإنما بدأ الحلاج في تفنيد الإدراك الذوقي أولاً ليبين أنه يسبق الإدراك الحسي والعقلي في العجز، وأنه لا فرق بين إدراك وإدراك في القصور عن هذا المنـزل، ويوافقـه الغـزالي على هذا قائلاً: أحرقت سبحات وجهه الكريم أجنحة الفهم وسَدَّت تعززًا وجلالاً مسالك الوهم فعاد البصر كليلاً والعقل عليلاً، ولم ينتهج إلى كـنه الكـبرياء سبيلاً، فسبحان من عزت معرفته لولا تعريفه، وتعذر على العقول تحديده وتكييفه[2].

فقـد أغلق الغزالي والحلاج وطاش كبرى زاده والسهروردي وعماد الدين الأموي سبل المعارف الإنسانية عن إدراك الحقيقة، وفتحوا باباً واحدًا هو تعريف الحـق لذاتـه على لسان الوحي، وحتى هذا التعريف فهو لمجرد اليقين بالوجود

(١) نفس المرجع السابق

(٢) أبو حامد: الإحياء ج١: ٩٠، وروضة الطالبين: ١٢٣، ومفتاح السعادة ج٣: ٤٩٥، وحياة القلوب للأموي هامش القوت ج٢: ٢، وعوارف المعارف: ٤٢.

والديمومة والوحدانية لا الإحاطة.

وأصر ابن عربي والجبائي على هذه الأفكار مبينين أن اختلاف الصور في الشهود البصيري كاختلاف صور المخلوقات كتعدد البراهين لن يدل إلا على وجود الحق، ولن يزيد العبد إلا تحيرًا لو أراد أن يقترب من تصور الحقيقة[1]، وكما ثبت هذا في الذات فإنه يثبت لكل ما يتعلق بها من صفات، يقول ذو النون المصري:

وجل في الوصف عن كنه الصفات وعن ... مقال ذي الشك والإلحاد والعند
من لا يجازى بنعمى من فواضله ... ولم ينله بمدح وصف مجتهد
وكل فكرة مخلوق إذا اجتهدت ... بمدحه لم تنل إلا إلى الأبد[2]

أي مهما تناولنا الحق بألسن مادحة، وحفرنا في عمق نفوسنا وفتشنا لنستخرج مكنون الأسرار ولطائف المعاني، ثم نقبنا في قواميس اللغة عن أرق الألفاظ وأبهاها وأقواها فإننا لن نفي الصفات حقها، والعجز عن إدراك كنه الذات والصفات صفة جميع المخلوقات من الإنسان وحتى الملائكة فقد عجزت الملائكة المقربون أن تحد أحسن الخالقين أو تكيف صفة رب العالمين[3] وهكذا يظل الموحدون والمقربون يتنعمون في عطاء الله وفي معارج الإثبات والتوحيد دون أن يروموا منازل الحقيقة والكنه التي اختص الله بها، وأحب أن أقول عقب هذا إن الاعتراف والاعتقاد بالعجز عن إدراك الكنه لم يُولِّدْ في المسلمين شكًّا وارتيابًا في وجود الذات المطلقة؛ لأن الصوفية وضعوا قواهم الإدراكية في مواضعها الصحيحة من حيث محدودية تلك القوى وقصورها، ولأنهم أيقنوا

---

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ج١: ١٢٠، ٣٥٣.

(٢) الحلية: ج٩: ٣٨٩.

(٣) نفسه ج١٠: ٢٩٢.

بوجود ذات أزلية أبدية يمكن أن يدركوا وجودها ويؤمنوا به.

وفي الوقت نفسه لا يستطيعون الوصول إلى كنهها لكونه فوق الطاقة والقدرة، فقد انتفى الريب والشك لإمكان التوفيق بين ذات يمكن الإيمان بها من وجه ونعجز عن تصور حقيقتها من وجه آخر، والشواهد الحسية والعقلية ناطقة بأنه ليس كل ما يعلم من طرف يدرك كله من جميع الأطراف، بل كثيرًا ما تتحقق المعرفة بشيء من ركن ما ونجهله من بقية الأركان.

وإذا كان يحدث هذا في العالم الذي نعيش فيه وفي الظواهر التي تقع تحت حواسنا أو ندركها بعقولنا فمن باب أولى يجب أن يكون هذا لتلكم الذات التي هي وراء العوالم وفوقها، كما نؤكد مع هذا على أن عدم إدراك الكنه للذات والصفات أمر اشترك فيه مع الصوفية أبو حنيفة من الفقهاء[1].

كما اشترك فيه الفارابي من الفلاسفة[2] وضرار بن عمرو وحفص الفرد من المتكلمين الجبريين[3]، وأقر الأشعري بأن الله موجود يتميز عن سائر الموجودات بأخص وصف إلا أن العقل لا ينتهي إلى معرفة ذلك الأخص و لم يرد به سمع فنتوقف[4].

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل: ج١: ٨٢.

(٢) الفارابي: كتاب الجمع: ٢٨ والمدينة الفاضلة: ١٧-١٨ وتاريخ الفلسفة في الإسلام دي بور: ١٤٠.

(٣) شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية: ٢٤-٢٥ والملل والنحل للشهرستاني ج١: ٨٢.

(٤) الشهرستاني في الملل والنحل ج١: ٩١ وحاشية البيجوري على الجوهرة: ٣٧.

أسباب العجز عن إدراك الحقيقة الذاتية

ترجع أسباب امتناع إدراك العبد لحقيقة الذات الإلهية وصفاهما إلى أمور: منها ما يتصل بالله، ومنها ما يتصل بذواتنا المدركة، أما ما يتصل بذات الحق فإنها غنية صمدية يلجأ الخلائق إليها، ومن كان كذلك لا تدرك نعوته وصفاته كما رأى الكلاباذي[1]، وإنما كان كذلك لأن الكشف عن الحقيقة يجعل الذات الغنية في متناول تفكير الذات المحتاجة وإن كانت كذلك كانت في مستوى الذات المفكرة أو أدنى منها، وبالتالي ينتفي غناها وعلوها عما سواها، ويرى الإمام على أن الله قريب في بعده بعيد في قربه[2].

وما دام كذلك فهو باطن خفي يجل عن الإدراك بحكم بعده الذاتي وظاهر واضح لا يدرك لقوة ظهوره بحكم غلبة نوره على عقولنا وسطوة قهره على مداركنا، وإطلاق صفاته على محدوديتنا، فإشراق نوره على السماوات والأرض وقوة حكمه فيهما تفوق طاقتنا الإدراكية كلها، وإن خضعت عقولنا وقلوبنا لظهور ذاته حاكمًا خالقًا فاعلاً واحدًا في هذا الكون وما فوقه وبعبارة أخرى فإن تمييز الباطن الخفي عسير وصعب، واستكناه الظاهر الشديد السطوع والظهور، أو تحديد الواضح القوي شديد وعسير فهو كالنور بدا وانتشر حتى خفي إدراكه على الحس، وحول عبارة الإمام دندن الغزالي [3] وطاش كبرى زاده بما لا يخرج عما قلناه، وينشد صاحب مفتاح السعادة فيقول:

لقد ظهرت فما تخفى على أحد　　إلا على أكمه لا يعرف القمرا

(١) التعرف: ١٣٣.

(٢) اللمع: ١٧٩.

(٣) الإحياء ج٤: ٢٧٦.

لقد بطنت فما أظهرت محتجبا ... فكيف يُعْرَفُ من بالعزة استترا[1]

وبجانب هذا فالله سبحانه كما قام الدليل على ذلك ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا يقع في وجهة ولا يحد و لا يتحيز و«ليس كمثله شيء» وليست ذاته مفهوما ذهنيًا كليًا أو جزئيًا حتى ندرك حقيقته بالحس أو بالعقل.

أما بالنسبة إلى الدواعي التي تتصل بالذات المدركة: فإن العبد مسبوق والمسبوق لا يحيط بالسابق كما حدثنا الجنيد[2]، وتتسم المعرفة الإنسانية بأنها جزئية وقاصرة ولا تدرك إلا ما هو كيف، وفي جهة وما بيننا وبينه كمال اتصال أو كمال انقطاع أي مناسبة ما، ولقصورها فهي عاجزة عن إدراك أقل جزء يحدث في المستقبل أو يغيب عنها، وإذا كانت كذلك فكيف تصلح لإدراك حقيقة مكوِّن الأشياء الذي غابت عن رؤيتنا ذاته، وظهرت فينا أفعاله.

وإليه يشير الحلاج بقوله: صورة المعرفة عن الأفهام غائبة أمية، كيف عرفه؟ ولا كيف، وأين عرفه؟ ولا أين، كيف وصل؟ ولا وصل، وكيف انفصل؟ ولا فصل[3] مبينا بذلك أن معرفة العبد تحتاج إلى كيف وزمن ومناسبة اتصال أو انقطاع، يعني مناسبة اتصال تسمح لأحد طرفي الوصل أن يتحدث عن الطرف الآخر لما بينهما من صلة تحقق معرفة لكل من الجانبين بالطرف الآخر، أو مناسبة انقطاع تجعلنا نعرف الله بضد صفاتنا.

وإذا انتفى الكيف والزمن، وكمال الاتصال والانقطاع فقد انتفت المعرفة على الحقيقة، ومع أننا لا نعرف إلا بكيفيات وجهات ومناسبات، وهذه أمور منتفية بالنسبة إلى الله فإننا كذلك محدثون ومنتهون وكسبيون، ولا تصح

(١) طاش كبرى: مفتاح السعادة ج٣: ٥٢٠.
(٢) الكلاباذي: التعرف: ١٣٥.
(٣) الحلاج: الطواسين: طاسين بستان العارفين: ١٠٩- ١١٢.

المعـــرفة الإحاطـــية لمحدود قط ولا لمعدود ولا لمجهود ولا لمكدود[1] وبهذا أوقفنا الحـــلاج في كـــلماته القصار على عجز الإنسان وقصوره عن إدراك كنه الذات لكونـــه محـــدودًا والمحدود لا يدرك المطلق، معدودا والمعدود لا يدرك اللانهائي، صـــاحب كسب وجهد وكد وهي أمور لها غاية ونهاية فلا تدرك ما لا يتصف بالغائية والنهاية في ذاته، فلا عجب إذا قال الحلاج بعد ذلك إن المعرفة الحقيقية للذات وراء الوراء، وراء المدى، وراء الهمة، وراء الأسرار، وراء الأخبار، وراء الإدراك[2].

وأيضا فإن ابن عربي يبين أن العلم بأمر ما لا يكون إلا بمعرفة قد تقدمت قبل هـــذه المعرفة بأمر آخر ويكون بين المعرفة الأولى والثانية مناسبة، وهذا لا يتأتى فيما بيننا وبين الذات الإلهية إذ ليس لنا علم متقدم بشيء فندرك به ذات الحق لما بينهما من المناسبة[3]، وإنما انعدم العلم السابق لانعدام المناسبة بين اللـــه والعالم، حتى نعلم منها علمًا سابقا، ولا مناسبة بالجنس أو الفصل أو الشخص بين اللـــه وبين العقل حتى يعلمه العقل بها.

ثم كيف يعلمه العقل وبرهانه الذي يستند إليه مصدره الحس أو الضرورة أو الـــتجربة وكـــلها مســـتمدة من المحسوس أو مستقاة منه أو مؤلفة من مقدمات استقرائية حسية، واللـــه سبحانه منـــزه عن كل ما يعتمد عليه العقل في براهينه ومقدماتـــه فمحال أن يدرك العقل كنه اللـــه لأن العقل لا يدرك إلا ما هو مادة أو متصـــل بهـــا، ولا بد من صلة بين المُدْرِك والشيء الذي يدركه حتى يمكن أن تتحقق بينهما نسبة الإدراك[4] على وجه حقيقي.

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) ابن عربي: الفتوحات ج١: ١١٨، ١١٩، ١٢١.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية: مادة اللـــه ج٤: ٣٥٠، ٣٢٠.

ثم إن مسألة اكتناه العقل للأشياء المادية غير مطلوبة، وليس العقل في حاجة إلا إلى الخـــواص والعوارض ولم يجعل اللــه للعقل افتقارًا إلى الحقائق الذاتية في معاشـــه أو معاده، وإذا كان كذلك مع الكائنات التي يعيش بينها فمن باب أولى يجـــب أن يكون حالـــه مع اللـــه الذي هو غيب محجوب[1] كما يقول الشيخ محمـــد عبده، هذا ومع أن الحلاج وابن عربي قد خاضا في مسائل كثيرة وشققا الكـــلام تشقيقًا كبيرًا، إلا أنهما خدما المسألة خدمة جليلة، وقد أعانهما على ما قدما صلتهما بالفلسفة.

وذلـــك بعكـــس بقـــية الصوفية فإنهم اكتفوا في المسألة ببعض الأسباب الخاصة بـــالذات الإلهية والمتعلقة بالذات المدركة دون أن يكثروا من التفريعات وإن اختصوا الجانب الإلهي بمزيد بيان عن الجانب الإنساني لما للـــه من حق على العبد.

أدلة استحالة إدراك الكنه

لا يخفى علينا صحة ما ذهب إليه الصوفية؛ لأن القرآن والحديث قد جاء كل منهما بما يفيد استحالة إدراك كنه الذات والصفات، أما الاستحالة الأولى فيقول فيها الحق سبحانه: ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾[طه:١١٠] وقد أرجع القرطبي الهاء في به إلى الذات ثم قال: لا يحيط أحد به علمًا؛ لأن الإحاطة مشعرة بالحد واللـــه يتعالى عن التحديد[2] ويوافقه عبد اللـــه بن أحمد النسفي، ويرى ابن كثير وأبو السعود أن الخلق لا يطلعون على شيء من علم ذاته وصفاته من حيث اتصافه بصفات الكمال إلا بما أطلعهم عليه[3].

---

(١) محمد عبده: رسالة التوحيد: ٤٨- ٥٣.

(٢) تفسير القرطبي: ٤٢٨٨ والنسفي ج٣: ٦٦.

(٣) تفسير ابن كثير ج١: ٤٥٧ ج٥: ٣١١ وتفسير أبي السعود هامش الفخر ج٥: ٢٦٠.

وبيَّن القشيري أن هذه هي طريقة السلف[1] كما هي طريقة الصوفية وفي هذه الاستحالة يقول رسول الله ﷺ: «**تفكروا في الخلق ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا**» وفي رواية ابن عمر: «**تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله**» أما ابن عباس فيروي: «**تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لا تقدرون قدره**» وروى أبو هريرة: «**تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله**» وقد رواه أبو نعيم في الحلية بإسناد ضعيف، ورواه الأصبهاني في الترغيب والترهيب كما رواه الطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب وتعدد الروايات واجتماعها يكسبها قوة.

وقال الحافظ السخاوي في المقاصد: والمعنى صحيح[2]، وأما استحالة الإحاطة بالصفات فيقول الله فيها: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾[البقرة: ٢٥٥] ﴿ بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ ﴾[يونس: ٣٩] ﴿ قَالَ أَكَذَّبْتُم بِـَٔايَٰتِى وَلَمْ تُحِيطُوا۟ بِهَا عِلْمًا ﴾[النمل: ٨٤].

فالعلم الإنساني عاجز عن تصور الكنه الذاتي والصفاتي، ولا يحيط بجزئية كونية إلا عن طريق الكشف والعلم اللدني كما في قصة الهدهد مع سليمان (النمل ٢٢) وكما في قصة العبد الصالح في قصة موسى (الكهف ٦٨).

وبهذه الأدلة يبطل ادعاء فريد الدين العطار حين قال: العشق يدرك الله حتى إدراك ذاته[3] ولا ينبغي أن يحمل هذا على أنه يريد الإدراك الشهودي الذاتي كما لا يغنيه دفاع البعض عنه بأن قولته من غلبات الجذب لأن مثل هذه الأقوال تخالف صريح النص، والجذب إن خالف نصًّا فالحكم للنص ولا عبرة بالجذب، ثم إن قوله هذا شذوذ لجمهور المسلمين من الصوفية والفقهاء والفلاسفة

---

(١) القشيري: لطائف الإشارات ج٤: ١٥٠.

(٢) محمد عبده: رسالة التوحيد: ٤٨.

(٣) د/عزام التصوف وفريد الدين العطار: ٧٦.

والمتكلمين ورجال الحديث والتفسير، وقد قال مرة بأن ذات الله: وراء الإدراك(١) ومن هنا فهو متناقض أشد التناقض.

حكم الاستفهام عن الله

إذا كان الحق سبحانه لا تعرف ذاته ولا صفاته على وجه الحقيقة، فهل يجوز أن يسأل عن اللـــه بِلِمَ التي هل للعلة، أو هَلْ التي هي للوجود والأداتان هما الأصلان الصحيحان للبسائط ويصحبهما مَا هُوَ، ويسأل بالثلاثة عن المعقول اللطيف الذي لا يدرك بذاته ولكن بفعله، وهل يجوز أن يسأل عنه بِمَا التي هي للحقيقة، وفيها ضرب من التركيب أو كَيْفَ التي للحال والمركب خاصة، ويسأل بها عن المحسوس المدرك بذاته والكثيف.

لقد انقسم المسلمون حول عدم الجواز وصحته إلى فريقين:

فريق الصوفية ويرى رجال الطريق أنه لا يسأل عنه بما يفيد الماهية أو بالأدوات المستخدمة في السؤال عن المحسوسات، قيل ليحيى بن معاذ الرازي: أخبرني عن اللـــه ما هو؟ قال: إلـــه واحد، قال: أين هو؟ قال: بالمرصاد، قال: ليس عن هذا أسألك، قال يحيى: فذاك صفة المخلوق فأما صفة الخالق فقد أخبرتك(٢) ويقول الغزالي: إن قلت أين فالمكان خلقه، وإن قلت: متى فالزمان إيجاده، وإن قلت: كيف فالمشابهة والكيف مفعوله، وإن قلت: كم فالمقدار والكمية مجعولة الأزل، والأبد مندرج تحت إحاطته(٣).

وحجة هؤلاء كما تبدو من أقوالهم ناطقة بأن أدوات الاستفهام إما يسأل بها

---

(١) د/عزام التصوف وفريد الدين العطار: ٧٦.
(٢) أبو نعيم: حلية الأولياء: ج١٠: ٦٠.
(٣) روضة الطالبين ضمن مجموع: ١٢٣.

عن الزمان أو المكان أو الأين والجهة أو الكم والمقدار وإما أن تتعلق بالبسائط أو بالمحسوسات، وكلها على هذا النحو لا يسأل بها عن اللـــه حسب وضعها للمحسوس أو اللطيف لأن ذاته سبحانه ليست مدركة لنا بذاتها حتى تشبه المحسوس الذي نحسه بذاته وليس فعل اللـــه كفعل اللطيف الذي يبدع الشيء من شيء، بل فعلـــه إبداع من لا شيء، فلا مشابهة بين اللـــه وبين المحسوسات أو اللطائف، وبالتالي يمتنع أن نسأل عن حقيقة اللـــه بما نسأل به عن حقائق الحس الكثيف أو اللطيف البسيط[1].

وأيضًا فإن السؤال عن حقيقة اللـــه بالأدوات السابقة مستحيل شرعا لأننا لا نعرف من علم التوحيد إلا نفي ما يوجد فيما سواه فإذا سألنا لنثبت لـــه شيئًا أو نسأل عن جهة ثبوت شيء فإننا نكون قد شبهناه بشيء واللـــه سبحانه يقول: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾[الشورى:١١].

وإذا انتفى المثل فقد انتفى السؤال عنه سبحانه بما وكيف؛ لأنه لا يجاب عليهما إلا بتصور مثل وهو منتف على التحقيق، كما انتفى السؤال عن علة فعلـــه في قولـــه سبحانه: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾[الأنبياء: ٢٣].

فلا علة لفعلـــه شرعًا حتى يسأل بِلِمَ، وقد قام الدليل كذلك على أن أفعال اللـــه لا تعلل، وأضاف الفلاسفة أن السؤال بِمَا يقتضي إجابة بالحد، والحد مركب من جنس وفصل، والتركيب بأي شكل يستحيل على اللـــه سبحانه، والسؤال بكيف يتطلب ذاتًا واجبة وكيفية زائدة على الذات واجبة أيضا؛ فيلزم وجود اثنين متصفين بوجوب الوجود، وهذا محال شرعًا وعقلاً، وكما هو واضح فإن الصوفية المعتدلين حينما يتحدثون في هذه المسائل يلزمون الإقلال في الكلام وعدم التفريع بخلاف الذين مزجوا بين التصوف والتفلسف فهم الذين يطيلون

---

(١) ابن عربي الفتوحات ج١: ١٢٠: ٢٥٢.

المواقف ويفرعون المسائل، فنلاحظ هذا بعد ذلك في بقية المسائل.

وأما الفريق الثاني فيرى رجاله من علماء الظاهر أنه يجوز أن يستفهم عن الله بالأدوات السابقة، مع ذكر الجواب المناسب مع ذاته سبحانه واستدلوا بسؤال فرعون لموسى حين قَالَ له: ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[الشعراء: ٢٣] فأجاب موسى: ﴿ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴾ إلى قوله: ﴿ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[الشعراء: ٢٤، ٢٨] فقد أجاب عن السؤال بما بدون إنكار للسؤال ورفض للجواب، وجوَّزنا السؤل بكيف لأنه ورد أن لله يدًا وعينًا ولأنه قَالَ: ﴿ سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ ﴾[الرحمن: ٣١] وهذه كيفيات، وجاز السؤال بِلِمَ لأن الله يقول: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] فقد ذكر الله لام العلة والسبب في جواب سؤال تقديره: لِمَ خلقت الجن والأنس؟.

وابن عربي رغم أنه خاض في المسألة وصال وجال، إلا أنه إزاء هذا الاختلاف صرح أن التوقف أولى لعدم ورود الإذن بالخوض أو المنع من الشرع[1]، هذا ويمكن التوفيق بين وجهتي النظر الصوفية ورجال الظاهر إذا علمنا أن الوضع الاصطلاحي لبعض الأدوات متعدد، كَمَا مثلا فمنهم من وضعها للسؤال عن الماهية المركبة، ويقتضي هذا الوضع أن يكون جوابها مركبًا من جنس وفصل، ومنهم من يستعملها للسؤال في غير الماهية بل لمجرد العلم، ولا يقتضي جوابها حدًّا مركبًا بل يكون بالأثر، فما كل طائفة وضعتها بازاء ما وضعتها الأخرى، فوضع فريق ما لا يلزم الخصم الآخر طالما أنه متعدد.

وبالتالي فالجهة بين المانعين والمجوِّزين منفكة، فالأولون منعوا إذا كان السؤال عن الماهية في ما، أو إذا أريد به الحقائق الذاتية أو الكيفيات وما يشبه المحسوسات

---

(١) الفتوحات: ج١: ٢٥٣.

في غيرها، أو إذا كان السؤال متعلقًا بالعلة للأفعال، والمجوّزون أباحوا الاستفهام إذا كـــان متعلقًا بآثار الذات الظاهرة أو الكيفيات للمخلوقات باعتبارها صادرة عن الله؛ ولذا كان الجواب من موسى بالأثر لا بالحقيقة.

جواز العلم بالله ومعناه

بان لنا أنه يستحيل إدراك الحقيقة أو العلم بكنه الذات والصفات أو مجرد السؤال عن الحقيقة والكنه، ولكنا بعد هذا نعلم بلا شك أن اللـــه دعانا إلى معرفته والعلم به، وحثنا على السير والتفكر والتدبر؛ لنعرفه ونؤمن به حقًّا ويقينًا كما هو أجلى من الذكر وأعنى لكثرة ووضوح الآيات الدالة على ذَلِكَ، فما حدود العلم به في ضوء استحالة الكنه بالعلم وطلب العلم؟ على هذا يجيبنا ذو النون المصري وأبو يعقوب النهرجوري بأن الذي اجتمع عليه أهل الحقائق أن اللــه غير مفقود فيطلب، ولا ذو غاية فيدرك، وإنما الموجود عندنا معرفة وكشف علم بالأعمال[1].

والمعرفة أو الكشف لا يتعلقان بالتعمق النظري في ذات الله، وإنما يتعلقان بمعرفة وحدانية ذاته والوقوف على أحكامه وأوامره ونواهيه؛ ليقوم العبد بتنفيذ ما أمر ويجتنب ما نهى، وتلك المعرفة الخاصة بمطلق الوحدانية وإثباتها جائزة الوقوع عند الكلاباذي[2]، ومن هنا فإن ابن عربي يركز على أن العلم باللـــه جل شأنه يجب أن يرتبط وتعلق بإثبات الإلـــه الموجود الواحد، والبرهان المستعمل في هذا العلم هو البرهان الوجودي لا الكنهوي، أي لا نعرفه من جهة الدليل إلا على أنه موجود واجب الوجوب، وتجب لـــه الطاعة والعبادة، وهذا هو العلم الذي طلب منا[3].

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج٩: ٣٧٣ وطبقات السلمي: ٩٢.

(٢) التعرف: ١٣٣.

(٣) الفتوحات ج١: ١٢٠، ١١٨، ٣٥٣.

وعلى هذا الرأي سار أبو عبد اللـه الكتاني وأبو العباس الأشقر والضرير السلاوي، وأصل هذا ما ورد أن كفار قريش سألوا النبي ﷺ عن ربه من أي شيء وعن ذاته فكان الجواب بالدليل الثبوتي والمبين للأحدية وللصفات ولافتقار المخلوقات إليه فقال جل شأنه ردًا عليهم: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤ ﴾[الإخلاص:١/٤] وقال كل مؤمن: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[محمد: ١٩] فإذا ادعى الأشاعرة أنهم علموا من الحق صفة نفسية ثبوتيه فهيهات أنى لهم بذلك(١)، وفوق أنه متعارض مع قول الأشعري إن العقل لا ينتهي إلى معرفة ذلك الأخص مما يوقعهم في التناقض، فهو خارج عن حدود النصوص السالفة، كما أنه يختلف عما قالـه الصوفية من السنيِّين والمتفلسفين حسبما رأينا.

تنوع العمليات الاستدلالية وطبيعتها

تأكدنا في فصل المنهج من أن الصوفية استخدموا الحس والعقل والذوق والخبر كوسائل لكسب معارفهم، ونراهم هنا وهم يقيمون أدلتهم يستخدمون جميع الإمكانات المتاحة لديهم، فيعتمدون أولاً على المعرفة الشرعية باعتبارها تعريف الحق لذاته، ثم بعد ذلك يُسخِّرون قواهم الحسية والعقلية والقلبية في التأمل والتدبر طلبًا لليقين وزيادةً للإيمان كما يستبيحون التقليد لأربابه، ويجب العلم أن رجال الطريق لا يهدفون من وراء هذا التنوع في طرق الاستدلال لإثبات الحق أو الرد على الملحدين فقط، بل وتعشق الصوفية من وراء عملياتهم النظرية أن تشرق في قلوبهم لمعات من جماله، أو فيض من كماله، أو تجليات من جلالـه على قدر ما يتحقق به الصوفي أثناء التأمل والتدبر.

وقد حولوا هذه الطرق إلى أنواع من العبادات النظرية القائمة على الغوص

(١) نفسه ج١: ٢٠٧.

في ثمار الاستدلال في مقدماته وأشكاله، حتى لتصبح أنواع الاستدلالات في باب العلم بالله أشبه بتعدد المقامات في باب التربية السلوكية للصوفي، أي أنه وهو يتأمل أو يتدبر أو يبرهن لا يفعل ذلك بعيدًا عن شعوره وعواطفه، إنما يفكر ويحس ويتذوق ويرقق عواطفه لتحصل له الاستفادة في نفسه من وراء عمليته تلك، وإنما كان كذلك لأن غاية هؤلاء القوم هو طلب القرب على حد مذهب ذي النون المصري[1] أو العلم بالله علمًا يتحقق العبد فيه بهيبة الحق وسلطانه ويستولي جلاله سبحانه على قلب السالك فلا يرى نفسه بعيدًا عنه وعن وصله؛ فيزداد خشوعًا على خشوع، ويصل إلى مقام الوجل والخضوع اللذين يقطعانه عما سوى الله سبحانه[2] وكأنهم يطلبون بهذا الزيادة المذكورة في قوله جل شأنه: ﴿ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[البقرة:٥٨] والتي سيقت في الآيات (النساء ١٧٣، الإسراء ١٠٩، مريم ٧٦، النور ٣٨، الشورى ٢٦،محمد ١٧).

والصوفية من هذه الجوانب مجتمعة قد اختلفوا عن المتكلمين سواء في تنوع الأدلة أم في طبيعتها: أما عن تنوع الأدلة فإن القوم قد ارتكزوا على السمع، ونشطت حواسهم وعقولهم وقلوبهم بدوافعه، بينما أعطى المعتزلة طريق العقل اهتمامًا أكثر، ثم ساوى الأشاعرة بين الشرع والعقل في البداية، ثم ارتفعت أسهم العقل مرة ثانية خاصة على أيدي المتأخرين، وأما عن طبيعة الاستدلال فإن الصوفية كما رأينا ربطوا بين العلميات النظرية والفوائد العرفانية النفسية والقلبية، على حين أقام المتكلمون أدلتهم في كل مجال من مجالات علم الكلام بلا استجابة عاطفية أو أصداء روحية أو غايات التحقق بالقرب والوصال.

ولم يطرأ على أذهانهم أن يحيلوا هذه العمليات إلى قربات نظرية، وإذا غاص

---

(١) طبقات السلمي: ١١.

(٢) الهجويري: كشف المحجوب ج١: ٣١٢.

الصوفية في شعورهم أثناء التأمل والتدبر فراحوا يذرفون الدموع وتنتابهم الرعدة والغشية تحت قهر الجمال والجلال فإن المتكلمين كانوا يلقون بأدلتهم على سمع التلاميذ أو الخصوم في زهوٍ ومباهاة، ولم تحفر أدلتهم لها مكانًا في قلوبهم، ولم ترقّق نفوسهم ترقيقًا يربطها ويجليها ويقربها أو يرقيها.

وأحيانًا يرحل المتكلم عن الدنيا ولم تذرف عينه دمعة واحدة تـــأثرًا بما دلل وشقق، مع أنه قضى العمر وأفناه في مسائل إلهية، وبعبارة وجيزة جدًّا نبعت عملية الاستدلال الصوفي من إيمان بالله، ثم سارت في طرق متعددة لتضيف إلى صاحبها منافع إيمانية ومكاسب روحية مع شمولها لجميع الكيان الإنساني، أما عمليات الاستدلال عند المتكلمين فمع أن نفعها تعدى صاحبها لكونها ردت على خصوم أو دحضت شبها، إلا أن صاحبها لم يجن من ورائها ما جناه الصوفية من وراء تأملاتهم، بالإضافة على أنها كانت فكرية بحتة في الغالب الأعم ولم تتعطر بنسائم العاطفة أو رقة القلب.

طـرق الأدلة

أولا: التقليد في الأصول

لم يغلق الصوفية الباب أمام الذين لا يستطيعون إدامة النظر ولا إقامة البرهان، ولم يصلوا بعد إلى المعرفة الذوقية، بل فتحوا لهم نافذة التقليد وحكم القشيري وابن عربي أنه قد انعقد الاجتماع من كل متشرع صحيح العقل على أن عقائد العوام سليمة وأنهم مسلمون مع أنهم لم يطالعوا شيئًا من علم الكلام ولا عرفوا مذاهب الخصوم وذلك إما لأن الله أبقاهم على صحة الفطرة وهو العلم بوجود الله تعالى أو لأنهم تلقنوا هذا من الوالد المتشرع أو من المربي الذي استقى ذلك من القرآن.

ومن هنا فهم من العلم بالله وتنزيهه على حكم المعرفة وعلى صحة وصواب ما لم يتطرق أحد منهم إلى التأويل[1] وينبغي أن يُتركوا وما هم عليه ولا يستحثون على تعلم علم الجدل لأن صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني، وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تزكية إيمان من سبق من أجلاف العرب إلى تصديقه[2] بلا برهان، بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت إلى قلوبهم فقادتها إلى الإذعان للحق والانقياد للصدق، فهؤلاء مؤمنون حقًا.

ورغم أن الغزالي رفض التقليد في العقائد الباطلة كمن يقلد أن الاستواء هو الاستقرار، ولم يستحسنه حتى ولو كان مستقيمًا على السنة، إلا أنه أميل في النهاية إلى جواز التقليد للعامي، وخصوصًا إذا كان يقلد صاحب الشرع أو من

---

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ج١: ٤٢.

(٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد:٦.

له دراية بذلك[1]، قد خالف الأشعري في ذلك لاشتراط أبي الحسن النظر قبل الأيمان، وأود أن أنبه إلى أن الصوفية وإن أباحوا التقليد للعامي لكنهم كما قلنا في فصل بُني التصوف على العلم ألزموا الصوفي البحث في الأحكام والاجتهاد في النظر لاعتقادهم أن الصوفية وهم خاصة فلا ينبغي لهم أن يركنوا إلى الطريق الأدنى أو طريق أهل العموم.

وقد وافقهم على تجويز التقليد للعامة كل من البيهقي والنووي والقرطبي وابن رشد والقاضي الزنجاني[2] مستدلين جميعًا بقول رسول الله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله**» ولو كان النظر واجبًا لجاز أن يقول مثلاً: «حتى ينظروا فيقولوا لا إله إلا الله».

ثانيا: طريق النقل

الحق أن النصوص القرآنية التي تحدثت عن الذات الإلهية وأحاديث رسول الله ﷺ، قد غرست في صدور الصحابة والتابعين ومن سار على نهجهم عقيدة ثابتة بصورة تعجز عنها براهين العقل مجتمعة وبصورة انفعل بها الكيان الإنساني كله من قلب وعقل ونفس وروح وجوارح، وأغنتهم عن كثير من أساليب الجدل التي تشبه ما وقع فيه المسلمون يوم أن امتطوا جواد العقل الأعرج، بيله الكسيح الذي يعجز عن أن يحمل صاحبه ليرمي بسهم صائب في مجالات الألوهية، كما كان الإيمان عن طريق النقل ساخنًا دفع إلى العلم المتواصل والأدب الجم، واستطاع أن يسخّر كل هذه الكينونة البشرية لخدمته والدفاع عنه بقوة وشجاعة نادرة لم تكن بالقطع لبراهين العقل في أي طور من أطوار الفلسفة ولا

---

(١) الغزالي: الإحياء ج١: ٢١: ٧٠.

(٢) ارجع إلى تفسير القرطبي: ٢٧٦٧، ٢٧٦٨ وإرشاد الساري ج١٠: ٤٠٥ –٤٠٦.
وصحيح مسلم بشرح النووي ج١: ١٧٨.

من أطوار علم الكلام، ولقد استطاعت دولة العقيدة الإسلامية في شرخ شباها أن تصـرع إمبراطوريات العقل والأديان المحرَّفة، ولولا الفتن السياسية والفكرية لظل سـهمها مصـوبًا إلى صدور الأعداء، وما عاد عنها إلى نحور دعاتها ومعتنقيها، ويـرجع الفضـل في هذا الثبات وهذه الحرارة إلى الأسس العلمية وقوة الاقتناع وتـنوع الـبراهين التي زخر بها القرآن وفاضت بها السنة، وإلى أنها خاطبت في الإنسـان كل جانب فيه، وغني عن البيان أن الأدلة التي شيد القرآن عليها صرح العقـيدة عملت في المسلمين يقينًا لم يحدثه الانبهار بالمعجزات المادية، فإن قوم موسـى رأوا اليد والعصا وانفلاق البحر ومع ذلك عبدوا العجل، وقالوا: ﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾[البقرة: ٥٥] وخرجوا عن حدود الأدب فقالوا: ﴿ فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَـٰتِلَآ ﴾[المائدة: ٢٤] كما خرج الحواريون حين قالوا: ﴿ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾[المائدة: ١١٢] بعدما شاهدوا إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله.

ولهـذا نـرى الصوفية رغم أنهم نشئوا في زحمة خلاف الفرق إلا أنهم ولّوْا وجوههـم صوب الكتاب والسنة يستنجدون بهما، ويشكلون عقيدتهم تحت هذا الـنور الأبـلج فارّين من دياجير العقل وتخبطه وتفرقه حول المبادئ والمذاهب، ويطيلون التأمل والتدبر لآيات القرآن إلى حد أن يقول الداراني (٢١٥هـ): ربما أقمـت في الآيـة الواحدة خمس ليالٍ، ولولا أني أدع الفكر ما جزتها أبدًا، وربما جـاءت الآيـة من القرآن تطير العقل، فسبحان الذي رده إليهم بعد[1] وأرباب التوحيد لا يوازنون بين المعرفة السمعية وبين غيرها من المعارف الإنسانية الكسبية أو الذوقـية؛ لأن اللـه لا يُوزَنُ بينه وبين شيء ما ولا يقاس بغيره في ذاته أو صفاته أو كلامه، فتعريف اللـه لذاته ليس لـه نظير ولذا يسميه الجنيد تَعرُّفًا[2]،

(١) أبو نعيم: الحلية: ج٩: ٢٦٢.

(٢) الكلاباذي: التعرف: ٦٤.

وهو فوق كل دليل وحجة بشرية على وجه الإطلاق كما ينشد الحلاج:

لم يسبق بيني وبين الحق تبياني ... ولا دليل ولا آيات برهان
هذا تجلي طلوع الحق نائرة ... قد أزهرت في تلألؤنها بسلطان
كان الدليل منه به وله ... حقًّا وجدناه في تنزيل فرقان
هذا وجودي وتصريحي ومعتقدي ... هذا توحيد توحيدي وإيماني
هذه عبارة أهل الانفراد به ... ذوي المعارف في سِرٍّ وإعلان
هذا وجود وجود الواجدين له ... بني التجانس أصحابي وخلاني[1]

وما دام الأمر كذلك فعلى كل من يقطع بأن القرآن كلام الله أن يأخذ عقيدته منه من غير تأويل ولا ميل؛ ففيه للعاقل غنية عظيمة ولصاحب الداء العضال دواء شفاء[2]، وعلّل ابن عربي لِمَ أعلى الصوفية من شأن النقل على العقل؟ فبين: أن النقل جمع بين التنزيه والإثبات، والعقل فضل السلب على الثبوت وينشد قائلاً:

إن الإله الذي بالشرع تعرفه ... ليس الإله الذي بالفكر تدريه
العقل نزه والتحديد يأخذه ... والشرع ما بين تنزيه وتشبيه
الشرع أصدق ميزان يعرفنا ... والعقل في عمهٍ وَفي تيه
إن العقول لتجري وهي قاصرة ... والشرع يظهره وقتًا ويخفيه[3]

وثمة أسباب رئيسية جعلت الصوفية يقدمون ويرفعون طريق السمع على غيره.

---

(١) من أشعار الحلاج ذيل الطواسين: ١٢٢، ١٢٣.

(٢) ابن عربي: الفتوحات ج١: ٢٤، ج٢: ٢٣٠.

(٣) ديوان ابن عربي (بتصرف) ١٥٣، ١٥٤.

(١) منها أن الله أخبرنا أنه نزل القرآن وبين الآيات لنهتدي عليها فقال: ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[آل عمران: ١٠٣] وليحسم بها الاختلاف (النحل: ٣٩) وليكمل بها نقصان العقل (آل عمران: ١١٨) وليثبت به اليقين في صدور المتدبرين ﴿ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ والقرآن هدى ورحمة وشفاء وبصائر ﴿ هَٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[الأعراف: ٢٠٣] وأمر الله النبي أن يقول: ﴿ قُلْ إِنِّى عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى ﴾[الأنعام: ٥٧] ولذا استجاب الصوفية لهذا النداء فتحمسوا للنقل فوق كل سبيل .

(٢) ولما سأل جماعة رسول الله قائلين: يا محمد، أما تعلم أن مع الله إلهًا آخر؟ قال رسول الله: «لا إله إلا الله بذلك بعثت وإلى ذلك أدعو» وأنزل الله فيهم وفي قولهم: ﴿ قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ۚ وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ۚ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰ ۚ قُل لَّآ أَشْهَدُ ۚ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾[الأنعام: ١٩] وإنما كانت أكبر ؛ لأنها لا يقع فيها السهو ولا الخطأ كما يقع في شهادة غيره أو استدلاله، وهي أكبر في ذاتها لا بالنسبة إلى المقارنة بغيرها لما قلناه من استحالة الموازنة والمقارنة[١].

(٣) وأيضًا فالنقل تعريف بالله مباشر، والعارفون يحبون دائمًا ما يدلهم على الله مباشرة بلا مقدمات، وما يقذفهم في جنبات القدس بلا أدنى حجاب، وما داموا كذلك فلن يجدوا طريقًا أقصر وأدل من كلامه سبحانه أو كلام رسوله، ومن البديهيات أن كلام ذات ما خصوصًا إذا ما كان قصدها

---

(١) تفسير الطبري ج١٢: ٢٨٩ –٢٩٦ وتفسير القرطبي ٢٣٩٦.

التعريف عن نفسها، وإذا ما كانت هي ذات الحق أو ذات المعصوم فهو أوجب للاتباع وأحرى بالانصياع، وإذا تحمس الصوفية للنقل تبعًا لهذه العلة فإنهم قللوا من شأن النظر في الكون ومن شأن الدليل العقلي باعتبار كل ما سوى الله وكلامه غيرًا يحاول الصوفي التخلص منه ليحيا مع الله بعيدًا عن الغير والسوى، وعلاوة على أن العقل والنظر طريقان غير مباشرين فقد يُخطئان كما سبق في فصل المنهج.

(٤) ومن ناحية أخرى فإن القرآن والحديث امتدحا الذات الإلهية بصفات الجلال والكمال والجمال والعفو والرحمة والكرم والجود، وهذا بالطبع يحبب المعتقد في الإله الذي يدين به، والصوفية مغرمون بالحب والأنس والود والعطاء، ومتعشّقون للتحقق بما يتصف به الحق من صفات الخير والنور، فهم بلا شك من هذا الجانب يجدون مطلبهم في الله كما تحدث عنه القرآن لا كما تحدث عنه العقل الذي نفى الصفات أو فضل عبارات السلوب والذي يبدو حديثه عن الله جافًا لا يفي برغبات العارفين والعاشقين.

وقد أبرز هذه النقطة ابن عربي في قوله: لما جاء الخبر الإلهي بألسنة الشرائع بأنه سبحانه كذا وأنه كذا ومن أمور تناقض ظواهرها الأدلة العقلية أحببناه لهذه الصفات الثبوتية[1] وهذا هو السر في أن عبارات الصوفية في التمسك بالنقل فاضت رقة وفاحت روحية، وقدم الداراني تفاعلاً قلبيًا مع الآية، وزخر حديث الحلاج وشعره بالمصطلحات التي تفوح منها أشجان الرجال كالتحلي والإزهار والتلألؤ والوجود والتوحد والانفراد والوجد، فعندما تكون الذات العليا هي غاية السالك فإنه يتناول كلامها بنفس الشعور الذي يحسه نحوها.

---

(١) ابن عربي الفتوحات المكية ج٢: ٤٢٠.

ثالثا: طريق النظر في الكون

إن المتأمل في كتاب الله يجد أن الله سبحانه ذكر لفظة نظر ومشتقاها في (١٢٠) موضعًا، منها (٤٦) آية تدل على النظر العقلي، كما ذكر مادة سار في (٢٧) آية، منها (٢٠) آية حثت على السير بمعنى التعقل، بينما جاءت مادة فكر في (١٨) آية كلها تتحدث عن التفكر في الكون وفي الآيات القرآنية، هذا بالإضافة إلى الآيات التي دعت إلى التدبر والتبصر، وامتدحت أولي الألباب وأولي النهى.

والآيات التي أبرزت عظمة الله في الخلق والتصوير والإبداع والتقدير التي قصد بها إظهار عظمة الله وقدرته وأنه خالق قوي قادر، وأن هذه المخلوقات مردُّها إليه خلقًا وأمرًا ومصيرًا، كل هذه البينات قد أثار الله بها نظر الإنسان وعقله واستحثه على التعقل ليعرف خالقه، وليصرفه عن جموده وتقليده للآباء وعكوفه على الأصنام التي لا تملك من الأمر شيئًا ، ولا يخفى أن الله نوَّع الآيات لتتناسب مع تفاوت العقول، وسيجد كل واحد في الكون دلالة على الله من البدائي والراعي حتى عالم الآفاق والنفس (البقرة ٢٥٩، آل عمران ١٣٧، المائدة ٧٥، الأنعام ٤٦،الأعراف ١٨٥، يونس ١٠١ ، يوسف ١٠٩، النمل ٦٩، العنكبوت ٢٠، الروم ٩، ٤٢، ٥٠، فاطر ٤٤، غافر ٢١، محمد ١٠، عبس ٢٤،الطارق ٥، ٦)، ولكن العقول لن تعود بالمطلوب من النظر والسير حتى تمعن قدر طاقتها في التأمل، أما مجرد النظر فلا يثمر المطلوب من التوحيد والعبادة والإخلاص والإيمان بالرسل واليوم الآخر.

فلا عجب بعد هذا أن نرى الصوفية يهتمون بكل شيء يدور حولهم ويتأملونه تأملاً دقيقًا ليقودهم إلى وحدانية الله سبحانه معترفين أولا على لسان أحمد بن عاصم الأنطاكي أن الله ندب أولي الألباب للتدبر والاعتبار بما ظهر من شواهد آثار قدرته ليستدلوا به على ربوبيته وخالص توحيده ولطف صنعه

بأنه بارئ البرايا[1] وكم كان يدعو ذو النون ربه أن يجعله من الذين تفكروا فاعتبروا، ونظروا فأبصروا، فلما هداه إليها صار يتأمل كل شيء، فما ترك صوت حيوان ولا حفيف شجر ولا خرير ماء ولا ترنم طير ولا تنعم ظل ولا دوي ريح ولا قعقعة رعد إلا أصغى إليها ووجدها شاهدة بوحدانية الله دالة على أنه ليس كمثله شيء وأنه غالب لا يُغْلب وعالم لا يجهل، كما تأمل جميع مراحل خلقه منذ كان جنينًا حتى كشف الغطاء عنه، ونبه رجال الطريق جميعًا على أن عملية النظر يجب أن تشمل ثلاثة أمور: التأمل في الخلائق كيف خلقها، وفي المقادير كيف قدرها، وفي الأمور كيف دبرها[2]، وألمح أرباب التوحيد أن السير أو النظر لا يتحقق أصلاً ولا تؤتي ثماره إلا إذا صحبه توفيق الله للعقل، ودلالته له على نفسه جل شأنه [3] من الناحية الإنسانية الداخلية، وتزيينه سبحانه للأشياء للعارفين من الناحية الخارجية في الآثار كما يقول يحيى بن معاذ الرازي: تضاحكت الأشياء إلى أولياء الله العارفين بأفواه القدرة عن مليكهم، لما يرون من آثار صنعه فيها ويعاينون من بدائع خلقه معها، فلهم في كل شيء معتبر وعند كل شيء مدكر[4].

ويسمى الجنيد هذا التدارك بشطريه تعريفًا[5]؛ لكون الحق قام فيه بإلهام العقل وتوفيقه، ولكونه تداركه باللطف فأسرع إلى النظر، ولأنه سبحانه جمَّل الأشياء أمام عين المتأمل، وأنطقها بأسرارها كي تخبر المتأمل عن خباياها وخفاياها وكي تدله على باريها، وقد قطع الصوفية في هذا الطريق النظري

---

(١) أبو نعيم في الحلية ج٩: ٢٩٤.
(٢) أبو نعيم في الحلية: ج٨ : ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٤٢، ٣٤٣.
(٣) نفسه ج٨ : ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٤٢، ٣٤٣.
(٤) نفسه ج١: ٥٤.
(٥) التعرف: ٦٤.

شـــوطًا كبيرًا، وكان للغزالي والجيلاني والسهروردي البغدادي جولات وتأملات على هذه الساحة.

ولكـــن لا ينـــبغي أن يفهم تأمل الصوفية على أنه طريق يوصل إلى الإثبات فقـــط، بـــل إنهـــم انطلقـــوا من نقطة الأمر الإلهي وفهموه على غير ما يفهمه المتكلمون، فراحوا في سياحتهم يتفكرون ويطيلون التفكير ويرون أنه عبادة نظرية بحتة في حد ذاته، ولعلـــه من أجلها روي أن تفكر ساعة خير من عبادة سنة.

إذا الـــتفكر العميق المثمر يعود بالفوائد والثمار في جزء من وقت بما لا تعود به العبادة إذا كان صاحبها ساهيًا في كثير من الأوقات، وأيضا فالتفكر لـــه تأثير عـــلى تصفية النفس وتهذيبها وصقلها؛ ولذا اختاروا لهذه العبادة العقلية المحراب المناســـب لهـــا في الخلوات والسياحات وجوف الليل؛ لأن هذه الأماكن وتلكم الأوقـــات أنســـب للـــنظر وأنقى للنفس وأبعد عن العوائق والشواغل الصارفة لســـبحات العقل أو الحاجبة لصعود الروح أثناء عمليات الاستغراق في التفكير، وكـــثيرًا مـــا عاد هذا الوضع على الصوفي بالمنفعة فدان قلبه وترقرقت مشاعره وذرفت عيناه، وأحيانا تنتابه حالة الغشية أو الصعق كما مر، ومن هنا يبدو أمام أعيننا جليًّا أن الصوفي كان يستخدم هذا المنهج لذاته ولرياضة نفسه أكثر مما كان يستخدمه للخصوم والإقناع والجدال، وتحقيقًا لهذا الجانب النظري فضَّل معروف الكـــرخي عبادة التفكر(١)، ورأي الداراني أنه يجب أن نعوِّد القلب التذكر كما نعـــود العين البكاء معه(٢) ؛ لأنه عندما يتعود القلب هذا ينـــزجر ولا يعصي، ثم بعد ذلك ينتقل إلى التلذذ وحسن التدبر والترقي في التأمل حسبما يبين بشر بن الحارث(٣).

---

(١) الحلية ج٨: ٣٦٥.

(٢) نفسه: ج٩: ٢٦٦، ٢٤٧ .

(٣) نفسه: ج٨: ٣٣٣.

ولم يدفعهم طريق التأمل إلى العبادة النظرية فحسب، بل قادهم إلى أن بارئ الكـون هو المستحق للشكر والعبادة؛ فازدادت جوارحهم طاعة ورقابهم سجودًا وخشوعًا، بهذا تتضافر العبادة النظرية في التفكر مع العبادة العملية في الطاعات على قمع النفس وردها وترويضها؛ كي تنكشف الحجب وتزول العوارض وتمحى الغواشي وتتنزل العوائد الإلهية والمواهب الربانية مثلما هفت نفس ذي النون فقال داعيًا: واجعلني من عبادك الذين شهدت أبدانهم وغابت قلوبهم تجول في ملكوتك، وتتفكر في عجائب صنعك، ثم ترجع بفوائد معرفتك وعوائد إحسانك[1] وكأن الصوفية كانوا يبغون من وراء عمليات التأمل المصاحبة للاجتهاد في الطاعة أمورًا عرفانية تبدأ من الإيقان بالتوحيد ثم ترقي إلى التفريد عندما تسقط الأشياء وتمحي الآثار ولا يبقى في القلب حال الحضور إلا المؤثر وإلا الموجود الواحد، وعندما يهتف الصوفي إذا سمع صوتًا لبيك يا رب فاعلاً ومدبرًا ومحركًا لكل شيء، هنا يكون قد انتابته حالة الفناء عن الغير والسوي وحيا مع الله في البقاء السري النوراني، ثم ارتقى حتى أضحى يذوق الوجود نفسه، فيرى الله ربًا واحدًا ويري الأشياء عدمًا لذاتها موجودة بباريها.

رابعًا: طريق العقل والبرهنة

إذا سألنا أنفسنا سؤالاً محدودًا على طريق النظر في الكون بالعقل وفي بداية حديثنا عن طريق العقل والبرهنة، فقلنا: هل معنى هذا أن الصوفية عقليون يجلون العقل كوسيلة من وسائل العلم بالله أكثر من بقية الطرق، أو أنهم شرعيون بصفة خاصة عندما يحبون التعرف على الله وعقليون بصفة عامة؛ لأن المعرفة بأي وسيلة لا تستغني عن العقل وإن تركت التعمق في البرهنة والمنطق؟ وبمعنى آخر: هل اقتربوا من المعتزلة فرفعوا العقل عن الشرع، أو اقتربوا من الأشاعرة فساووا بينهما، أم انفردوا بطريقة خاصة تحترم الشرع أولاً وأخيرًا، وترى أنه

(١) نفسه ج٩: ٣٣٣.

كـاف في التعريف باللـه وأنه يحث على استخدام العقل، فاستعمالهم لـه ليس من التقدير الذاتي للعقل ولكن من دعوة القرآن إلى احترامه، ثم هو استعمال بعيد عن التشقيق والأقيسة؟، وللإجابة على هذا السؤال نرى أن الصوفية إزاءه فريقان:

الفـريق الأول: ويمـثل جمهـور الصوفية وأكثريتهم، وأرباب هذا الفريق شرعيون أبدًا وعقليون بحدود ونسب.

أمـا أنهم شرعيون فقد سبق الحديث عن ذلك عند الكلام عن الطريق الثاني مـن طرق الاستدلال، وأما أنهم عقليون فيجب أن نتذكر ما قلناه عن العقل في فصـل المنهج، ونضيف معه هنا أنهم حينما استخدموا العقل في الاستدلال على اللـه استخدموه على أنه الآلة التي تستطيع النظر والتأمل وتعي الفهم عن اللـه سبحانه، وأن اللـه خاطبنا في شرعه على أساس من العقل، ولولا هو ما كانت معرفة بالله، وما كان علم به أو تكليف يقع على العبد، أي أنهم أقروا بأن للعقل شـكلاً مـن أشكال العلم على حد تعبير أحمد بن عاصم الأنطاكي[1] دون أن يصـوغوا هذا الشكل في قوالب منطقية أو أقيسة عقلية، وإنما صاغوه في التحقق مـن الأخبار بالفهم ومن الأشياء بالتدبر[2] وهذا هو مسلك العقل العام وَالَّذِي يـدور فِي فلك الخبر وتأمل الأثر، وبهذا الاعتبار فإننا لا نستطيع أن نستغني عنه لأن جمـيع الأشـياء لا تدرك إلا بالعقل[3] كما يقول ذو النون المصري، وتلك إشـارة صريحة إلى قيمة العقل في مهمتيه السالفتين، أما قيمته فيما يخص موضوع العـلم باللـه فإن الكلاباذي يقول: وأجمعوا-أي الصوفية- أنه لا يعرفه إلا ذو عقل؛ لأن العقل آلة للعبد يعرف بها ما عرف[4] فقد بان أن استعمال العقل عند

---

(١) الحلية: ج٩: ٢٨٧، ٢٨٩.

(٢) الحلية: ج٩: ٢٨٧، ٢٨٩.

(٣) نفسه: ج٩: ٣٤٤.

(٤) التعرف: ٦٥..

الرجال من هذا الفريق قائم على دعوة الشرع لاستخدامه وفي حدود الفهم والتمييز والتدبر والتذكر والتمحيص والتفصيل، ولم ترد عن هؤلاء براهين عقلية في إثبات الواجب على غرار ما قدمه المتكلمون،أو بحوث تتصل بالجوهرية والعرضية وغيرهما من البحوث ذات الطابع الكلامي الجدلي والتفريعي، وذلك هو طريق السلف حقًا.

الفريق الثاني: ويتميز رجاله بأنهم جمعوا بين الثقافة الدينية والصوفية وبين الثقافة الفلسفية، وأنهم كرعوا من بحر الشريعة، وانتابتهم الغصة من أجاج الفلسفات، وقد حاول أنصار هذا الاتجاه الإخلاص للشريعة فبذلوا جهدًا كبيرًا في الدفاع عنها، ولكنهم مع هذا لم يتخلصوا كلية من علائق الفكر وبراهينه ومسائل التفلسف وتفريعاتها، ومن أبرز هؤلاء أبو حامد الغزالي ومحيي الدين بن عربي، أما أولهما فقد تخلص من التأثير الفلسفي شيئًا فشيئًا كما ذكرنا في المراحل الأربعة السابقة، ورغم أنه بدا في أثنائها متناقضًا، مرة ينصر الشرع على العقل، ومرة يجمع بينهما، ثم انتهى أخيرا شرعيًا[1] بتأثير من التصوف إلا أنه لم يسلم نهائيًا من الخوض في المسائل الكلامية والبراهين العقلية حيث استخدم قياس التمثيل والاستقراء ودافع عنه[2]، كما ساق كثيرًا دليل الحدوث، ولم يتورع عن الحديث في الجوهر والعرض ونفي التركيب والجسمية والجوهرية، وأيضًا لم يتحفظ من ذكر أدلة الوجوب والإمكان وذكر المادة والصورة والصدور، وهي أمور تعرض لها الفلاسفة مع أنه كان من أجرأ الذين حاربهم وأثبت تهافتهم[3]، وبجانب هذا فإنه حول بعض الآيات القرآنية إلى أقيسة منطقية مثل ما فعل في

(١) انظر الإحياء ج١: ١٠٠ ورسالة المضنون به: ١٤٢ ضمن مجموع، وانظر قانون التأويل: ٢٤٩ ضمن مجموع ٢٥٠.

(٢) معراج السالكين: ٢٢٧، ٢٢٨.

(٣) نفسه: ١٨٨.

قولـــــه تعـــــالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ﴾[البقرة:٢٥٨] وقــد صــاغ منها الغزالي قياسًا اقترانيًا فقال: الإلـه الحق يأتي بالشمس من المشرق، والإلهي قادر على ذلك فالإلهي هو اللـه وصاغ قياسًا استثنائيًا من قولـه تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴾[الأنعام:٦٧] فقـــال: القمر أفل والإلـــه لـــيس يأفل فالقمر ليس بإلـــه كما نظم برهان التلازم[(١)] من قولـــه تعـــالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[الأنبياء:٢٢] وأما ابن عربي فإن التـــناقض كـــان سمة ملازمة لـــه في هذا الباب، حيث ذم علم الكلام واعتبره مشغلاً، ولربما تكون مسائلــه لخصوم مشكوك فيهم، أو لشبه وهمية ويحتمل أن تقـــع أو لا تقع، وأتباعه مهتمون بالجدل عن إصلاح أنفسهم[(٢)]، وأحيانًا أخرى يمدح علم الكلام باعتباره ردًا على مزاعم أو دحضًا لتهم أو إثباتا لحق[(٣)] ونفس هذا التناقض يقع فيه عند حديثه عن البرهان، فمرة يرى أنه لا مانع من استخدامه لـــنرد به الشبهة القادحة في وجود الحق وتوحيده، ونثبت به أن المعقولات مرادة للـــه تعالى[(٤)]، وآلة البرهان وهو العقل قد وصل إلى كثير من الأدلة على وجوب الحـــق ســـبحانه وأثبت بالنظر صدق الرسول، وكثيرا ما استعمل ابن عربي دليل الإمكـــان والوجوب الذي تميز به الفلاسفة[(٥)]، ومع هذا ا لتقدير نراه طورًا آخر يقـــول: ونمنع من الفكر جملة واحدة؛ لأنه يورث صاحبه التلبيس وعدم الصدق،

---

(١) القسطاس المستقيم ١٤-٤٠.

(٢) الفتوحات ج١: ٤٤، ٤٢٤.

(٣) فصوص الحكم ١٨ والفتوحات ج١: ٤٣..

(٤) الفتوحات ج١: ٢٠٤ -٢٠٥، ٤٠١.

(٥) الفتوحات ج١: ٢٠٤ -٢٠٥، ٤٠١.

فالاشتغال بالفكر حجاب، وأربابه لا يسلمون من الخطأ مهما انتسبوا إلى الفلاسفة أو المعتزلة، ويحلو له في هذا الطور أن يصف العقل بأنه فضولي مغرور، يزعم أنه حر في فكره وأدلته وهو مقلد للقوة المفكرة التي تصيب وتخطئ، وأشد ما وصم به ابن عربي العقل بأنه أعمى عن طريق الحق، فالأحرى به أن يقلد الله سبحانه في أدلته وبراهينه[1]، فقد رأينا كيف أن الغزالي ردد بعض المسائل الكلامية، وساق بعض البراهين العقلية في مؤلفات كتبها بعد أن أعلن عودته إلى السلفية، وهكذا لم يتخلص من تأثير المتكلمين والفلاسفة تخلصًا تامًّا، وكذلك ابن عربي الذي ذكر الموقف ونقيضه في مؤلف واحد.

وقفات على طريقي النظر والتعقل

أولا: هناك مشاكلة حول النظر في الكون وحول الاستدلال العقلي أثارها ابن عربي وابن عباد، عندما بين الأول أن الله أجل من أن يدل عليه الكون لما في الكون من الاختلاف والتحول والفساد، فهو إذن بحسب تلك الحقيقة الذاتية التي هو عليها لا يدل إلا على مثله والله بخلاف ذلك، وتبعًا لهذا فإن ابن عربي يقول: واختلاف المظاهر يدل على اختلاف الظاهر[2] ويردد ابن عباد القول بأن هذا الكون لا يملك الوضوح الكافي الذي يقودنا إلى توحيد الله وإثبات صفاته[3]، واللذان هما فوق دلالات الكون وقدرات العقل، ومداركه المتعددة المختلفة، ويزول الإشكال إذًا قلنا إن هذين الصوفيين قصدًا أن الكون المتكثر والعقل ذا القوى الكثيرة لا يدلان على توحيد الذات بصفاتها، إلا إذًا كانَ هناك تدارك من الله للعبد المتأمل وللعقل المفكر أو المستدل.

---

(١) نفسه ج٢: ٦٨٩، ج١: ٣٧٦، ج٢: ٣٨٣ والفصوص ١٤٨.

(٢) الفتوحات ج٢: ١٠٩- ٨٨، ٨٩.

(٣) شرح ابن عباد لمتن الحكم ج١: ٢٦.

وإذا حدث التدارك فإن الانتقال من تعقل الأشياء إلى الله أو من الدليل إلى المدلول لا يكون من ذات الموجودات ولا من العقل وإنما بالتدارك الذي هو منحة الله للناظر أو المستدل، وبالتالي فقد عقلنا الأشياء بالله واجتزنا كثرتها إلى الوحدانية به، فالرجوع من كل شيء وفي كل شيء إلى الله وما ثَمَّ إنسان يعرف في الحقيقة إلا به على حد أقوال أبي الحسين النوري[1]، ويهتم الجنيد وعلي بن الحسين بمسألة اللطف التي يلقيها الله في العقل ليعينه على الرحيل الكثير إلى الواحد أو من الشاهد إلى الغائب، بينما يشرحها الكلاباذي فيقول: إن الله يرى المتأملين آثار قدرته في الآفاق والأنفس ثم يحدث فيهم لطفًا تدلهم الأشياء به أن له صانعا وأنه كحل العقل بنور الوحدانية فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله بحكم اللطف أو التوفيق أو العناية الربانية، أو هو الذي عرفنا نفسه بنفسه ودلنا على معرفة نفسه بنفسه فقام شاهد المعرفة من المعرفة بعد تعريف المعرف بها، ولولا هذه الألطاف أو هذه المعرفة ما أدركته عقولنا[2] إذ كيف نحطم في أنفسنا قواها لنبقى قوة واحدة؟ أو كيف نوحد أنفسنا والحال أننا لا نعرف إلا بتعدد آلات الإدراك فيها؟ وكيف نتخطى الكثرة إلى الوحدة ونحن مثلها متكثرون ولا سفينة تنجينا من الأمواج المتلاطمة؟ فلولا أنه أخذ بأيدينا ما استطعنا أن نفلت من أنفسنا ولا من مادية العالم الذي نعيش بينه ونتشابه معه كثيرًا، والصوفية وهم يقرون اللطف هنا يسوقونه بمعنى التوفيق المصاحب للعمليات العقلية الكسبية دون أن يكون مقابلاً لها أو مرادفًا للذوق، وفي ذلك يقول الحق سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٥٧] ﴿ مَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِ وَمَن يُضۡلِلۡ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيّٗا

---

(١) انظر التعرف: ٦٤، ٦٦ وطبقات السلمي: ٣٩ .

(٢) التعرف: ٦٤-٦٦.

مُرْشِدًا ﴾ [الكهف:١٧].

ثانيًا: يتضح من كل ما قاله الصوفية في نقد العقل في فصل المنهج ومن هجومهم على علماء الكلام وتمسكهم بالشرع، ومما قالوه الآن عن عجز المخلوقات أن تدل على الله بذاتها، ومن تصريحاتهم بأن العقل لا يعرف الله بمفرده أنهم لا يركنون كثيرًا إلى غير الله معرفًا ودالاً على ذاته، وأنهم يشكون في قدرة العقل على أن يرتاد ساحات المطلق التي لا تتناهى، ويؤازرهم في ذلك بعض العلماء والباحثين كابن خلدون الذي نقد دليل الحدوث نقدًا شديدًا فقال: إن الحوادث في عالم الكائنات الإنسانية أو الحيوانية أو الطبيعة لا بد لها من سبب آخر حتى نرتقي إلى مسبب الأسباب، ولكن تلك الأسباب في ارتقائها تتفسح وتتضاعف ويحار العقل في إدراكها وتعديدها بدون أن يحصرها أو يحيط بها، وربما انقطع عن العقل سلسلة من الأسباب أثناء ارتقائه إلى السبب الأول، فتزل قدمه ويصبح من الضالين والهالكين، فالعقل أبعد ما يكون عن أن توزن به أمور التوحيد واليوم الآخر وحقائق النبوة والصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، وإذا عجز العقل عن الارتقاء مع الأسباب الكونية الظاهرة إلى المسبب الأول لعدم إحاطته، أو لخوف فوات حلقة من الحلقات أو لجهل تأثير سبب ما في مسببه فإنه أعجز عن تتبع ذلك داخل نفسه لجهل الإنسان بكل ما يجري في محيط شعوره، ولأن الأسباب تتلاحق بصورة لا يستطيع الواحد منا أن يتتبع تدفقها ولا أن يقف على تأثيراتها في بعضها، وعلى فرض تسليمنا بصحة التعقل فإنه أمر ذاتي، به ينحصر الشيء المُدْرَك في الذات الْمُدرِكة ضرورة أن الوجود عند كل مدرِك في بادي رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها.

والأمر في نفسه بخلاف ذلك أي أن الله لا ينحصر في إدراك العبد ولا يجوز هذا، ومن هنا يهتف من جديد في آذان المتعقلين أنه إن سبح في بحر النظر والبحث عن المسببات وأسبابها وتأثيراتها واحدًا بعد واحد فأنا الضامن له ألا

يعــود إلا بالخيــبة وبالتالي فلا يصح الوثوق بما يزعمه الفكر من أنه قادر على الإحاطــة بالموجودات وأسبابها والوقوف على سيرها والارتقاء منها إلى المبدع، ولنسفه رأيه في ذَلِكَ، ولنعد إِلَى الشارع لنكون لنا منه عقيدة تحصل بها السعادة في الدنــيا والآخــرة[1] وبجانب هذا يصرخ (إيرل أوف بلفور) أن المنطق القديم ومنهجه مليء بالأخطاء والقيود التي تقيد الفكر، والعلم الحديث كذلك بمناهجه وتجاربــه لا يمكن أن نقيم بها البناء الكلي للعقيدة وهي سنادة ضعيفة لا تهيئ لنا عقــيدة ســليمة، فمن العبث إذن أن أظل حبيسًا لمقولتي: (هنا والآن أو المكان والزمان) دون أن أتعامل مع اللانهائي مباشرة وأستمد منه، وهو الذي يتميز بكل الصفات التي تثير الإعجاب والتقديس، ومما يرفع هذا العبث درجات حتى يقربه إلى حد الجنون أن كثيرًا من هذه المقولات ترتد إلى المادة، والمادة صماء غير عاقلة ولا تعترف بالقضايا البديهية، ومن أجل هذا كانت تجارة العقل في الميدان الفوق طــبعي بضاعتها الفكرات الغامضة، ولغتها خشنة[2]، ومهما وصل العقل في هذا المــيدان فإنه لا يصف اللــه حق الوصف، ولذا قال فيليب حتى: إن اللــه الذي ورد ذكره ونعته على لسان علماء الكلام مقطوع الصلة بالناس[3] فالصوفية في تقليلهم من شأن العقل في هذا المجال تساندهم الأدلة الشرعية كما تؤازرهم أقوال المدققين ممن ذكرنا.

ثالــثا: ومــع أن جمهورهم كما قلنا رفض الأقيسة والبراهين العقلية، إلا أنه جعــل للعقل نصيبًا من العلم وجعلــه صالحًا للفهم والتأمل في الكون والأخبار الإلهية حسبما بينا، وهذا يجعلهم متفقين مع القرطبي على جواز استخدام العقل في

---

(١) المقدمة: ٣٩٠- ٣٩٣.

(٢) جبفورد: بحث في الألوهية والفكر: ١٢، ٣٧، ١٠،٦٤، ١٦، ١٧، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٥٣ .

(٣) حتى: الإسلام منهج حياة: ١٥٤، ١٠٩٥-١٣٥.

الاستنباط والتدبر للتحصيل الذاتي أو للرد على المنكر أو لمحاججة الخصم، بشرط أن يركن صاحب الفهم أو المحاجج إلى النص، أو أن يرتكز على الشرع وأن تكون حجته مستمدة من الوحي وعن علم وبينة، لا عن رأي وتخمين، وأن يراد بها وجه اللـه وألا يغالي ويبالغ أو يصعب ويفرع. فإن كان كذلك وسلمت هذه الشروط هداه اللـه إلى الحجة المستقيمة[1]، وإنما تمنع المحاججة لأن إبراهيم حاج قومه (البقرة ٢٥٨)، (الأنعام ٧٤-٨٠).

وجادل نوح قومه كما جادل موسى فرعون وجادل النبيﷺ أهل الكتاب حتى كانت المباهلة المشهودة في سورة آل عمران (٦١) وتحاج أصحابه فيما بينهم يوم السقيفة كما تناظروا في حرب المرتدين ولكن كما نعلم حاج كل نبي بما أنزل اللـه عليه لا بعقله وأقيسته، وتناظر الصحابة ثم كان الفيصل في يوم السقيفة وفي حروب الردة هو النص لا الرأي كما هو مشهود ومعلوم.

خامسا: طريق الكشف

المتجه إلى العلم باللـه إما أن يسلك الطريق العادي بفكره ونظره وسيره ويسمى مريدا، وإما أن يجذب فيعلم عن اللـه بمحض الفضل ابتداء فيسمى مرادًا، والأول هو طريق معظم السالكين، ويوصف بأن بداياته استدلالية عقلية كسبية ونهايته كشفية، ويطلق على البدايات علم اليقين وعلى النهايات عين اليقين، والمتتبع لأقوال الصوفية يدرك

أولاً: أن القوم تدرجوا من الكسب إلى الوهب ومن الجهد إلى الذوق، ومن المعرفة الأدنى إلى المعرفة الأعلى، أي أنهم لم يتنكروا إلى طرق السير والنظر والتعقل والتعلم، وكل ما يدل على الله، وإنما اتخذوا السبل الإنسانية وسيلة للتعرف على اللـه سبحانه وطريقًا يقودهم إلى الوحدانية، وقد تعمدوا السير

(١)تفسير القرطبي: ١٠٩٤-١٠٩٥-١٣٥.

فـيها لتستضيء القلوب بعد ذلك بنور المعرفة الإلهية، ووقتها ستستريح أدوات الإدراك الأدنى عـلى حد ما يذهب إلى ذلك الداراني والأنطاكي[1]، وقد أفصح ابـن أبي الحـواري عن تلك الخطة الصوفية فقال يخاطب العلم الكسبي: كنت أطلبك لأهتدي بك إلى ربي فلما اهتديت بك إلى ربي استغنيت عنك ولا يستهين هذا الصوفي بوسيلة العلم بل يمتدحها قائلاً: نعم الدليل كنت لي على ربي، ولكن لما ظفرت بالمدلول كان الاشتغال بالدليل محال[2]. كما يعلم.

ثانـيًا: أنهـم حكموا بتفاوت المعرفة، فسمى الجنيد المعرفة الكسبية بالأدنى والمعـرفة الذوقـية بالأعـلى، والأدنى لعامة المؤمنين، ويصلون فيها إلى الإقرار بالتوحيد ونفي الشريك، ويعلمون أن اللـه مطلع عليهم قادر مستحق للألوهية، وفيها يستغرق الوجود في العلم ويهتدي الراحلون إليه بأنوار التوجه، أما الأعلى فهـي لخاصة الأولياء ، وبها ينال الطالب يقينًا مستكنًّا في القلب، وفيها يستغرق العـلم في الوجـود فيشاهد العبد ربه بوجوده به وحضوره معه، ويأتيهم العلم باللـه مـن أنوار تلك المواجهة، وإلى هذا ذهب ذو النون والبسطامي والجنيد ومحمد بن صالح التيمي وعلى بن الحسن والقشيري وابن عطاء الله[3]، ولكن يجب أن يفهم هذا التفاوت على أنه بالنسبة لأدوات الإدراك لا لموضوع الإدراك الذي هـو الحـق سبحانه فهي مختلفة ومتعددة وأما المعروف بها فواحد[4] كما يقول الجنيد، وبذا اتحدت موضوعًا واختلفت قدرة ووصولاً، وكذلك يجب أن نعلم أن الاخـتلاف والـتفاوت بالنسبة للطرق الإنسانية التي يحصلها السالكون بجهدهم

(١) الحلية ج٩: ٢٦٢، ٢٨١.

(٢) نفسه ج١٠: ٦،٧.

(٣) نفسه ج١ ٣٥٧ – ٣٥٨، ٢٧٥، ٢٦٦، ١٤٣- ١٤٤، الرسالة القشيرية ج٢: ٥٨٥ ط وت د/ عبد الحليم. ابن عطاء في الحكم شرح ابن عباد ج١: ٢٦.

(٤) الحلية ج١: ٣٥٧.

والتي تحتاج إلى بذل وعناء، فهي التي تنتابها القوة والضعف والصحو والغيم والكمال والقصور، أما بالنسبة إلى الطريق الذي يرجع إلي اللـه كالشرع فإنه لا تفاوت فيه بالنسبة إِلَى نفسه، ولا بالنسبة إلى غيره إذ لا يضاهي كلامٌ كلام الحق بجهد العبد وكلامه، فلا مشابهة ولا مشاكلة ولا قياس، وتعريفه سبحانه لنفسه بنفسه في القرآن أو السنة لا يتنابه الخطأ فهو أدق وأحكم، وهو فوق أعلى المعارف الإنسانية وأعظمها كالبصيرة؛ لأن القلب تنتابه الوساوس والهواجس وخواطر النفس وغيرها مما وجهناه إلى البصيرة في نقدنا لها. أما كتاب اللـه فهم المحكم والحق الذي لا ريب فيه ولا سهو ولا شك، وبهذا أقر الصوفية وآمنوا أنه فوق كل معرفة إنسانية.

تصور الانتقال على طريق الكشف

بعد أن احترم الصوفية الكسب وجعلوه بداية للذوق، وبعد أن حكموا بالتفاوت في وسائل وطرق المعارف الإنسانية أرادوا أن يرسموا الطريق إلى الانتقال من الدرجات الأدنى في المعرفة إلى الدرجة العظمى وأن يتصوروه تصورًا يدنيه من فهم المريدين ومن فهم كل طالب أو خصم، ويظهر عمليات التنقل في صورة مقبولة وممكنة الوقوع.

وكما رسم العقليون درجات منطقية للوصول إلى النتائج المطلوبة في المسائل الإلهية رسم الذوقيون تصورًا للانتقال من الكسب إلى الذوق ومن الجهد إلى الوهب، ومن المعارف الإنسانية إلى المعارف الربانية منطلقين في هذا التصور إما من الخضوع للشرع والعمل والمجاهدة على هديه كما يقول ذو النون المصري: المؤمن إذا آمن باللـه واستحكم إيمانه خاف الله، فإذا خاف اللـه تولدت من الخوف هيبة الله، فإذا سكنت درجة الرجاء تولدت من الرجاء المحبة، فإذا استحكمت معاني المحبة في قلبه سكن بعدها درجة الشوق، فإذا اشتاق أداه الشوق إلى الأنس بالله، فإذا أنس باللـه اطمأن إلى اللـه فإذا اطمأن إلى اللـه

كان ليلـــه في نعيم ونهاره في نعيم، وسره في نعيم وعلانيته في نعيم[1].

وقـــد يـــبدأ السالكون من الإقرار بالذنب ومداومة الحزن والدأب على لذة الجـــوع والســـكن في حظائر الورع، وغلق أبواب الشهوات، واستعذاب مذلة النفوس لكي يظفروا بعد ذلك بالصفاء والنقاء النفسيين، وبعدها يحلون ساحات المعرفة، ويرتعون بدار الجلال وتتفتق لهم غواشي جفون القلوب فإذا كانوا كذلك طـــاروا عـــلى أجـــنحة الملائكة إلى رحبات الملكوت والجبروت فنظروا بأبصار القلـــوب إلى عز الجلال وإلى عظيم الملكوت، فرجعت القلوب إلى الصدور على الثـــبات بمعـــرفة توحيدك فلا إلـــه إلا أنت[2] وإما أن ينطلق الصوفي في تصوره لـــرحلة العروج إلى المعرفة المباشرة باللـــه من نقطة التأمل والتفكر والاستغراق فـــيهما فيناجي بما ناجى به ذو النون قائلاً: اللهم اجعلنا من الذين رتعوا في زهرة ربـــيع الفهـــم حتى تسامت أسنية الفكرة فوق سمو السمو حتى تسامى بهم مسام العلويـــين براحات القلوب ومستنبطات عيون الغيوب بطول استغفار الوجوه في محاريـــب قـــدس رهبانية الخاشعين، حتى لاذت أبصار القلوب بجواهر السماء، وعبرت أفنية النواحين من مصاف الكروبيين ومجالسة الروحانيين. فتوهموا أن قد قرب احتراق بالقلوب عند إرسال الفكرة في مواقع الأحزان بين يديك ويقول في عـــبارة أخـــرى: إن للـــه عبادا أبصروا فنظروا. فلما نظروا عقلوا، فلما عقلوا عـــلموا، فـــلما علموا عملوا، فلما عملوا انتفعوا، رفع الحجاب فيما بينهم وبينه فـــنظروا بأبصار قلوبهم إلى ما ذخر لهم من خفي محجوب الغيوب، فقطعوا كل محجوب وكان هو المنى والمطلوب[3].

---

(١) الحلية ج٩: ٣٥٩- ٣٦٠، ٣٨٣.

(٢) الحلية ج٩: ٣٥٩- ٣٦٠، ٣٨٣.

(٣) نفسه ج٩: ٣٥٨، ٣٧٢.

تلك هي التصورات التي رسمها ذو النون والتي صاغ مثلها صوفي آخر هو أبو عبد الله محمد بن سعيد القرشي[1] تبدو كما نرى متنوعة الاتجاهات، مرة تبدأ من الإيمان والعمل بالشرع، ومرة تبدأ من المجاهدة النفسية والرياضة، وأخرى تبدأ من الفكر والفهم.

وأحب أن أقول بعد ذلك إن صور الانتقال هذه لا تمثل تحولاً من الشك إلى اليقين أو من الكفر إلى الهدى وإنما هي دائرة في إطار الهداية، وفي تصور الانتقال من الإيمان البصيري، من إيمان يقوم على الدليل والبيان إلى إيمان البرهان والعيان، من الإثبات إلى المشاهدة، من النظر في الكثير إلى البقاء مع أسرار الواحد سبحانه وتعالى، بعد أن بان أربابها عن الأوصاف، وخرجوا من ظلمات الطبائع، وفارقوا العلوم المردودة والرسوم المحدودة، ونادوا على حكم العقول أن سلام عليكم طبتم، واطلعوا على غوامض الوحي ولطيف الحكم، وكان الحق لسانهم وبصرهم وسمعهم وأيديهم وقلوبهم، وقد قهر كل موجود فيهم، وغمر كل محدود، وأفنى كل معهود، فلم يعترضهم بعد ذلك شك في ظهوره وحققهم به فلم يطلبوا الإدراك في تحصيله، وأيضا فإن هذا العروج مهما بدا مقبولاً، وهذه التصورات مهما دلت الغير على إمكان وقوع المعرفة اللدنية لأربابها فإنها لا تمثل إلا وجهة نظر أصحابها وإلا حالهم ومذاقهم فقط. بمعنى أنها وصف ذاتي شخصي قد لا يتسنى لغير ذائقها أن يتبع نفس هذا الخط ليصل إلى المعرفة المباشرة بالله، وقد لا تعمم كما تعمم المراحل العقلية، ولا يتمكن كل صوفي من تطبيقها على نفسه كما يتمكن غالبية العقلاء من تطبيق مراحل البرهان ؛ ليصلوا على النتائج المطلوبة.

وقد بان لنا مع هذا أن كل اتجاه نبع منه التصور سواء كان شرعيًّا أو فكريًّا

---

(١) نفسه ج١٠، ٣٣٧، ٣٣٨.

أو نفسيًا بالمجاهدة لم يخل من العمل والعبادة والطاعة والإخلاص والخشوع والمذلة، كما ظهر أن هذه المعرفة هي معرفة الاستغراق والاستيلاء وهي معرفة الأحوال لا الأقوال، ومعرفة التحير والدهشة لما يبدو من أنوار الحق وأسراره، وقد لا تستطيع اللغة أو الألفاظ أن تفي بما يشاهده العبد من اليقين في لحظات الحضور والقرب على عكس البراهين العقلية فلها لغتها ومنطقها. وليس لمعرفة القلب الناشئة من مواهب الحق نهاية وغاية تقف عندها؛ لتوالي عطاء الله بخلاف المعرفة العقلية فلها نتيجة يسلم بها العقل ولا يستطيع تجاوزها، وهي نوع من المعارف اليقينية التي تهب لصاحبها ثباتًا ويقينًا لا ينقصه شيء ما، كهذا اليقين الذي أخبر النبي أنّ أبا بكر فضل به الصحابة. وكهذا الذي جعل عمر يقف في بعض المواقف مطمئنًا يجابه برأيه كثيرًا من المسلمين وينفرد به ؛حتى ينزل الوحي مؤيدًا له، وقد وصلت هذه المواقف اليقينية إلى سبعة عشر موضعًا كما ساقها ابن حجر[1]، ولو لم يكن الموقف شهودًا بصيريًا لا يكذب لاهتز عمر أمام مخالفات الصحابة وأجلائهم له وما نزل الوحي بما شاهد من أمر احتجاب نساء النبي، وأسرى بدر، وتحريم الخمر، وعدم الصلاة على المنافقين، وعدم الاستغفار لهم، ودفاعه عن عائشة وغيرها.

وقولوا لي أي استنباط أو برهان عقلي كان يمكن أن يجعل عمر على هذه القوة والجرأة ؛ حتى أمام رسول الله صلوات الله عليه ومع مخالفته له قبل الفصل في الموقف ثم أي استنباط يجعله ينتهك حرمة زوجته وهي صائمة والتشريع وقتها يحرم وطء الزوجة بعد نومها في ليل رمضان لو لم يكن برهان البصيرة قد شاهد التخفيف فدعا صاحبه إلى فعل ما فعل؛ لينزل البيان القرآني مبيحًا لفعل عمر الذي ارتكبه بحكم العيان البصيري فيحق التخفيف على الأمة؛ ولعل الدليل الذي يجوز للصوفية هذا التنقل في مقام الاستدلال على الله من

---

(١) ابن حجر: الصواعق المحرقة: ٥٩.

الكسب إلى الوهب هو ما حدث على لسان سيدنا إبراهيم مع قومه والذي جاء في سورة الأنعام من الآية [٧٦ – ٧٩] وفيه انتقل نبي الله إبراهيم من النظر والبرهنة إلى الله وأعلن قطع المحاجة فقال: ﴿ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدۡ هَدَىٰنِۚ ﴾ وذلك بعدما أفرد الحق بالتوجه فقال: ﴿ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ ولما وقف ابن عباس عند هذه الآيات علق عليها قائلاً: علم إبراهيم أن له ربًّا خالقًا. فلما عرفه الله- عز وجل- بنفسه ازداد معرفة، ويقول: وكذلك المؤمن يعرف الله عز وجل بنفسه ازداد معرفة، ويقول: وكذلك المؤمن يعرف الله عز وجل ويستدل عليه بقلبه فإذا عرفه ازداد نورًا على نور[١] والمراد بقوله استدل عليه بقلبه هو العقل؛ حيث استخدم كلمة القلب مكان العقل كما هو متبع أحيانًا.

وإلى مثل عبارات ابن عباس نطق القشيري بشيء من الترقيق والتلطيف في اللفظ والعبارة، ويقول ابن كثير مفسرًا ما حدث لنبي الله إبراهيم: إن الله كشف له عن بصره حتى رأى عيانًا،أو كشف له عن بصيرته حتى شاهده بفؤاده وعرفه وكان من الموقنين. فلما أخلص إبراهيم لله الدين وأفرده بَصَّرَهُ وهداه إلى الحجة الأقوى[٢] ويؤكد النسفي على أن الله جمع له الإيقان بيانًا والإيقان عيانًا[٣] وهذا كله يجعل الصوفية بمسالكهم في الاستدلال على الله وتنقلهم من التعقل إلى التبصر الذوقي فوق القاعدين عند مرحلة التأمل فقط.

---

(١) تفسير الطبري: ٢٤٦١.

(٢) تفسير ابن كثير ج٣: ٢٨٢ – ٢٨٧.

(٣) تفسيرالنسفي ج٢: ١٩.

التأثير الصوفي في المتكلمين

ليس من العجيب أن نقول: إن الصوفية بعروجهم من التعقل إلى البصيرة وباهتمامهم بالذوق إن الإدراك لا يمكنه أن يحقق لنفسه معرفة إلا إذا تداركه الله قد أثروا بلا أدنى ريب في أبرز الفقر وأكثرها تمسكًا بالعقل كالمعتزلة، وقد تركت نظرية المعرفة العامة وأقوالهم في المعرفة الإلهية عن طريق القلب بصفة خاصة آثارها على أفكار المعتزلة وجعلتهم يتأرجحون بين العقل والقلب وأفقدتهم كثيرًا من الثقة التي كانوا يدلونها للعقل، **وقد مر هذا التأثير في المعتزلة بمرحلتين:**

الأولى: استثنى فيها رجال الاعتزال طبيعة تحصيل المعارف وكسبها من أفعال العباد، وفي هذا قال الجاحظ: إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد وجعلها ثمامة بن أشرس النميري المعتزلي فعلاً لا فاعل له كسائر المولدات. فإذا قال المعتزلة هذا وهم يعتقدون أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية فقد جعلوا عملية التوجه وتحصيل المعلومات خارجة عن اختيار العبد، وأسندها الجاحظ إلى الضرورة نسبها وابن أشرس إلى المولدات التي تقع بلا حرية للعبد فيها، وهذا بعينه ما قاله الصوفية في باب المعرفة أو العلم المطلق، ولو أن المعتزلة وقفوا عند هذا لقلنا: إنهم يبحثون فكرة لا تتصل بالذوق بقدر ما تتصل بطبيعة الإدراك ولكنه انتقلوا إلى المرحلة الثانية التي اقتربوا من أقوال الصوفية في المعرفة القلبية؛ حيث يقرر بشر بن المعتمر ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي أن لله لطفًا يمنحه للعبد فيؤمن ويستغني به عن الجهد والتعب، ويصر بشر على أن إيمان اللطف أعلى وأرقى من إيمان الكسب والتعقل كما يقول الصوفية تمامًا. بينما يرى الجبائي أن إيمان الجهد أرقى؛ لما قام به العبد من كسب يستحق عليه الثواب، ويكفينا لإثبات التأثير أن يعترف باللطف واحد كالجبائي العقلاني[1].

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ج١: ، ٦٩، ٦٤،٧١، ٧٧.

ولقد تعدى تأثير الصوفية في المتكلمين ليشمل مع المعتزلة فرقة الجبرين إذ اعترف الحسين بن محمد النجار بأن في القلب قوة للمعرفة، وسمَّاها ضرار بن عمرو، وحفص الفرد بالحاسة السادسة وإن قصراها على رؤية الآخرة، وأطلق الأشعري عليها الإدراك وراء العلم، ووافق الجبرين على أن العبد يدرك بها في الآخرة من ناحية ولكنه لا يحيل وقوع الإدراك بها في الدنيا، وهذا هو ما قاله الصوفية وما كان له الأثر الواضح على تفكير الفرق الثلاثة من المعتزلة والجبرية والأشاعرة.

الفصل الثالث

الإيمان والتوحيد

ما هو الإيمان؟

علينا أن نبين موقف الصوفية من هذا الصراع الدائر حول تعريف الإيمان وزيادته ونقصانه، فنرى **أولاً**: أن القوم أخذوا بوجهة النظر الجامعة للقلب واللسان والعمل أثناء تعريفهم للإيمان، ولا غرو فهم أرباب قلوب ويقين. وللقلب عندهم عناية خاصة واهتمام بالغ لكونه محلاً للواردات ومجمعًا لأرقى المعارف ومستودعًا للأسرار، وهم أرباب ظاهر يحلفون بالذكر والتلاوة والمناجاة والدعاء وغيرها من النسك التي يقوم بها اللسان.

وبجانب هذين فالمجاهدة بالطاعات والأعمال الصالحة والمكابدات سبيل التصفية وعماد التنقية فهم من هنا أصحاب جد في العمل، وطبقًا للجوانب الثلاثة وأهميتها فقد نادى الصوفية أن يكون الإيمان الشرعي والمقبول شاملاً لها، وجاء ذلك صراحة في آراء شقيق البلخي كقوله في إحدى وصاياه أن توحد الله بقلبك ولسانك وسعيك وعندما تحدث عن ثلاثة أشياء لابد للعبد منها ليدخله الله الجنة جعل أولها: أن توحِّد الله بقلبك ولسانك وعملك[1].

وثانيها: الإخلاص.

وثالثها :الرضا.

ورفض أحمد بن عاصم معرفة التصديق وحدها أو معرفة اللسان فقط فقال: أشتهي ألا أموت حتى أعرفه معرفة العارفين الذين يستحيونه لا معرفة التصديق

(١) حلية الأولياء ج١٠: ٤٦، ج٠: ٦٣.

ويقول: ليس المعرفة الإقرار به ولكن المعرفة التي إذا عرفت استحييت[1] فقد نفى المعـــرفة أو الإيمان باللـــه المقصور على التصديق أو على النطق ودعا إلى الإيمان الجـــامع لمعاني الاستحياء واليقين والخوف والرجاء والشكر كما ذكر في نصوص أخرى.

وأكـــد ســـعيد بن يزيد المعروف بأبي عبد اللـــه الساجي على التلازم بين المعـــرفة باللـــه والقيام بأداء الحق وإخلاص العمل للـــه والتمسك بالسنة وأكل الحلال وصرَّح أن الخمسة مترتبة فيما بينها ترتيبًا ضروريًّا لو أنفكت واحدة منها لانفكت المعرفة بأجمعها[2].

واشـــترط ســـيدي عبد القادر الجيلاني أن يكون التوحيد باب الدار وداخل الـــدار وأن نذل أنفسنا للـــه ولقدره وفعلـــه ونطأطئ رءوس ظواهرنا وبواطننا لـــه[3] وباب الدار هو اللسان وداخلها هو القلب وما بعد ذلك أعمال وأخلاق، وبهذا ربطوا في الإيمان بين التصديق والإقرار والعمل ربطًا محكمًا لا يجوز انفكاكه مبينين أن هذه الثلاثة هي حد التعريف وجماع العقيدة وعناصر المعرفة والجوانب التي يجب أن يشتمل عليها إيمان العارفين الذي هو مطلب القوم؛ حيث إن غايتهم مـــن وراء سلوكهم أن يحصلوا على إيمان النجاة أو إيمان الأسرار والعرفان وتلك الأمنـــية لا تتحقق إلا بالحصول على الثلاثة، وليست الغاية عندهم مجرد الإيمان الأسمى الذي يمحو عنهم كلمة الكفر فقط.

وكمـــا نرى فقد استخدموا لأنفسهم كلمة المعرفة أو كلمة التوحيد الدالتين عـــلى الإيمـــان ولم يخوضوا في تفصيلات وتعميقات عقلية ولم يتجاوزوا حدود

---

(١) حلية الأولياء ج٩: ٢٨٢، ٢٨٩.

(٢) حلية الأولياء ج١: ٣١٠.

(٣) الفتح الرباني ٥، ٦.

الألفاظ حسبما نشم رائحة ذلك بجلاء، وإلى وجهة الصوفية في تعريف الإيمان ذهب ابن حزم(1).

وبأدنى تأمل نعلم يقينًا أن النصوص الدينية إذا سيقت مجتمعة ونظر إليها من جميع أطرافها لا من طرف دون طرف وجدنا أنها تدل على أن الإيمان شامل للثلاثة التي نادى بها الصوفية، أما أنه عقد باطني فلأن الله يقول: ﴿ فَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ ﴾ [النحل: ٢٢] ﴿ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦] ﴿ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات: ٧] ﴿ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ﴾ [المجادلة: ٢٢] ويقول رسول الله ﷺ: «**اللهم ثبت قلبي على دينك**» كما اشترط لكل من ينطق بالشهادتين أن يكون صادقًا بها قلبه.

وجاء في الكتاب والسنة أن النطق هو شرط الإفصاح عما في القلب من إيمان؛ ولذا نطق السحرة أمام موسى ﴿ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ [الشعراء: ٤٧] وكذلك نطق الحواريون أمام نبي الله عيسى ﴿ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا ﴾ [آل عمران: ١١٩] وقالوا: ﴿ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ٥٢].

وقال سبحانه: ﴿ ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام: ٢٣] ﴿ قَالَ إِنِّىٓ أُشْهِدُ ٱللَّهَ وَٱشْهَدُوٓا۟ أَنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾ [هود: ٥٤] ويقول الرسول صلوات الله عليه وسلامه: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله** وقال لسائل: **قل آمنت بالله ثم استقم**».

وصرح القرآن بإطلاق الإيمان على الأعمال فقال: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ [النساء: ٦٥] فبين سبحانه أن

---

(١) الفصل في الملل والنحل ج ٣: ١٩٦.

التحكيم شيء غير التسليم بالقلب وأنه هو الإيمان الذي لا إيمان لمن لم يأتِ به فصح يقينًا أن الإيمان اسم يقع على الأعمال في كل ما في الشريعة(١) مثلما وقع على التحكيم في الآية السابقة، وكما نراه يقع على الهجرة والإيواء والنصرة والجهاد في قوله سبحانه: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ [الأنفال: ٧٤] وكما وقع على الذين أقاموا الصلاة في الآيتين [٣، ٤: الأنفال].

وتمسك البخاري بأن الإيمان تصديق وعمل؛ ولذا عقد بابًا خاصًا بذلك وجعل عنوانه باب من قال الإيمان هو العمل واستدل بقول جل شأنه: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الزخرف: ٧٢] أي بما كنتم تؤمنون فعبر بالعمل عن الإيمان لكون العمل شاملاً للتصديق الباطني والعمل الظاهري، وقال سبحانه: ﴿ لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ ٱلْعَٰمِلُونَ ﴾[الصافات: ٦١] أي يؤمن المؤمنون، كما استدل البخاري بقول الرسول صلوات الله عليه لمن سأله أي العمل أفضل؟ قال: «**إيمان بالله ورسوله** قيل: ثم ماذا؟ قال: **الجهاد في سبيل الله**. قيل: ثم ماذا؟ قال: **حج مبرور**» وحديث: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة**».

وساق الأحاديث الدالة على أن العمل إيمان واضعًا كلاً منها تحت عنوان يؤكده مثل باب من الإيمان أن يحب المرء لأخيه ما يحب لنفسه وتطوع رمضان وصيامه من الإيمان إلى آخره ثم قال: وكل هذا يدل على أن الإيمان هو العمل وأيده القسطلاني فقال: إطلاق العمل على الإيمان صحيح(٢) وحذا الإمام مسلم حذو البخاري فقال: باب بيان الإيمان الذي يدخل به الجنة وساق كثيرًا من

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل ج٣: ١٩٥.

(٢) القسطلاني: إرشاد الساري ج١: ١٢٧، ١٢٨، ١٠٦، ١١١، ١٢٢، ١٢٥، ١٤١، ١٤٣.

الأحاديث الموضحة لهذا ثم عقب على بعضها الإمام النووي قائلاً: أطلق على الإيمان أعمال الإسلام وجعل الرسول تغيير المنكر باليد أو بالسان أو بالقلب من الإيمان[1].

فهذه النصوص مجتمعة تدل على أن الإيمان مثلث الجوانب، وقد أخطأ من اعتد بالنصوص في طرف واحد ثم قام بالدفاع عنها عقليًا كما فعل أرباب الفرق من المعتزلة أو الأشاعرة أو الجهمية أو غيرهم.

الإيمان يزيد وينقص

اتجه الصوفية حقيقة إلى القول بأن الإيمان يزيد وينقص بالنسبة لجميع جوانبه الثلاثة، أي إن الزيادة والنقصان متحققة في التصديق والقول والعمل وهذا الاتجاه يتناسب مع مسلك القوم القائلين بالترقي في المعرفة من الدرجة الأدنى إلى الدرجة الأعلى ومن مطلق اليقين إلى عين اليقين كما يتناسب مع دعوتهم إلى كثرة الذكر بأسماء الله، وقد جعلوا الذكر بلا إله إلا الله أعلاها، ويتماشى من ناحية ثالثة مع التطلع إلى التدرج في المقامات والعروج في الأحوال.

وها هو سهل بن عبد الله التستري يعلق على طلب سيدنا إبراهيم أن يريه الله كيفية الإحياء [البقرة: ٢٦٠] فيقول: سأل كشف غطاء العيان ليزداد بنور اليقين تمكنًا[2]، ويبين بندار بن الحسين الصوفي المتوفى (٣٥٣هـ) أن للإيمان حدًا أدنى يتفق عليه رجال الطريق ثم يتفرقون بعد ذلك كل حسب يقينه ومدارجه فيقول: الصوفية متفاوتون في الوحدانية في الجملة، قولاً متفرقون في الوصول إليها معاينة ومنازلة، وكل واحد يستحق اسم ما ظهر عليه من حال الذي هو به

---

(١) صحيح مسلم (شرح النووي) ج١: ١٤٦ – ١٤٩، ١٥٦، ٢٢٦.

(٢) نووي: مسلم: ج١: ٣٦٥.

موصوف بعد اتفاقهم في الوحدانية قولاً[1].

ويواصـــل السراج الرحلة متلقفًا الخيط من بندار منطلقًا مما وقف عنده مثبتًا أن هذا التفرق بعد المرحلة الأدنى لا نهاية لها وإن جميع ما وصل إليه أهل الحقائق من بدايتهم هو من حقائق الإيمان وزيادته وبراهينه وأنواره وأن لا نهاية لذلك[2] وبعد أن تلكأ الغزالي قليلاً عند وجهة نظر الأشاعرة الرامية إلى أن زيادة الإيمان لا تتصـــور مع التصديق انطلق مهرولاً نحو وجهة النظر الصوفية فأكد أنه من شأن علماء الآخرة صرف العناية إلى تقوية اليقين[3] باعتبار نفس اليقين وباعتبار آثاره التي هي الاستيلاء والاستعداد والعمل وذلك يحدث بكثرة الأدلة وقوتها والعكس بالعكس.

ومـــن ناحية أخرى فإن الجيلاني ركز على زيادة الإيمان بسبب التحقق بأداء الأوامـــر واجتـــناب النواهي والتسليم لكل مقدور وترك الاعتراض على فعلـــه والشـــك في وعده مع الثقة فيه سبحانه والتوكل عليه والخروج من الحول والقوة والصبر على البلاء والشكر على النعماء[4].

ويتـــبين لنا من خلال هذه النصوص أن الصوفية في دراستهم لتلك الفكرة كـــانوا أدق نظرًا وأبعد فهمًا وأكثر منطقية وإن لم يستخدموا ضروبه وأقيسته؛ لأنهـــم بـــدءوا جمـــيعًا من نقطة اتفاق واحدة بينهم وبين غيرهم ألا وهي حال الاعتقاد الأولى التي ينتقل بها الإنسان من الكفر إلى الإيمان، ثم افترقوا على الإمام أبي حنـــيفة والأشـــاعرة الذين لم يتصوروا زيادة ولا نقصًا في التصديق ؛ لأنه لو

---

(١) طبقات السلمي: ١١٤.

(٢) اللمع: ١١٧.

(٣) أحياء علوم الدين ج١: ٦٥.

(٤) الغنية لطالبي طريق الحق ج١: ٥٦.

نقص لكان شكًا ولا تعقل الزيادة في الإذعان والقبول.

فقال الصوفية: إن التصديق مراتب بعضها أعلى من بعض، وتبدأ هذه المراتب من التصديق بالتقليد ثم تتدرج في الزيادة كلما كان البرهان قويًا ولا يقبل النقص وكلما كانت وسائل المعرفة لا تحتمل الخطأ والكذب.

وسبق أن قلنا إنهم يقسمون المعرفة إلى درجات أدناها الكسبية بمراحلها وأعلاها الذوقية، والأخيرة لا تقف عند حد لكونها منحة الله الذي لا تتناهى عطاياه، وفوق هذه كلها معرفة الخبر اليقينية أبدًا، ولا شك أن كل معرفة تعطي يقينًا يناسبها، فليس لعاقل أن يسوي بين حال المقلد ويقينه وبين حال المستدل.

ومن أقوى الشواهد على صحة زيادة الإيمان ونقصانه ما نراه من طرو حالات الشك سواء أكان في المبدأ الذي يدين به صاحبه أم في وسيلة المعرفة التي يحصل بها معارفه أم في الفرقة التي ينتمي إليها.

ورجال الطريق كما رأينا لا يرون الزيادة مرتبطة بالمتعلق فقط مثلما قال الأشاعرة وإنما يصرون على أن التفاوت مرتبط بالتصديق باعتبار ذاته وباعتبار أدلته كما هو مرتبط بالعمل الذي يثبت اليقين ويغذيه إذا كان كثيرًا ومخلصًا أو يضعفه إذا كان قليلاً، وكذلك يميزون بين مرتبة استدلالية لا تنفعل معها النفس وبين مرتبة أخرى تهز النفس من أعماقها وتدفعها إلى البذل والكد.

وبمعنى آخر يفرقون بين تصديق خامل لا يحلو بصاحبه إلى ساحات الجهد أو يرقرق المشاعر وبين يقين يشعل في العبد الحماس ويستولي على إحساس الإنسان ووجدانه ويسخر جوارحه لخدمة من يعتقد ولطاعة من يدين.

وتتظاهر النصوص الشرعية على صحة ما يذهب إليه الصوفية، فترد الآيات

توضح بزيادة اليقين بزيادة الأدلة وحدها كما يقول سبحانه: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا ﴾[آل عمران: ١٧٣] ﴿ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴾[الكهف: ١٣] ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا ﴾[الفتح: ٤] وطلب إبراهيم زيادة في اليقين في الآية [٢٦٠: البقرة].

وتشير هذه الآيات إلى حصول الزيادة بالكسب والجهد كما في الآية الأولى وإلى حصولها بالمن والفضل والجود الإلهي كما في بقية الآيات، وترد الأدلة حينًا آخر تبين زيادة الإيمان بالعمل مثل قوله سبحانه: ﴿ وَيَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ ﴾[الشورى: ٢٦].

وقد يزداد الإيمان بزيادة الأدلة والعمل بهما معًا كقوله جل شأنه: ﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾ [الأنفال: ٢] وكما في الآية [١٢٤: التوبة] وكقوله: ﴿ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا ﴾[المدثر: ٣١] أي إنه كلما توالت الآيات وعملوا بها زادت الأدلة وصقل اليقين فازداد الإيمان، ولا معنى لقول البعض إن الآيات خاصة بالصحابة لأنهم صدقوا الرسول بكل ما جاء به إجمالاً وتفصيلاً منذ البداية وهو إيمان، ثم حصلت الزيادة بتتابع الأدلة وبالعمل بها، ولو كان الإيمان لا يزيد ولا ينقص لما أمكن حدوث هذه الزيادة، وأيضًا فإن الرسول ﷺ بين أن الناس يتفاضلون فيما بينهم في الإيمان حتى يكون عند الرجل منه حبة خردل وعند الآخر برة وعند الثالث غير ذلك.

ونظرة الصوفية فيما يتعلق بثلاثية الجوانب في الإيمان وبكونه يزيد وينقص هي النظرة التي سبق أن أعلنها علي بن أبي طالب وابن مسعود ومعاذ وابن عباس وأبو الدرداء وابن عمر وعمار وأبو هريرة وحذيفة وعائشة وجمع من الصحابة غير هؤلاء، والتي نادى بها كعب الأحبار وعروة وطاوس وعمر بن عبد العزيز

وعطاء ومجاهد والنخعي والحسن البصري وغيرهم من التابعين، كما تبناها سفيان الثوري ومالك بن أنس والأوزاعي وعبد اللـه بن المبارك ومعمر بن راشد وابن جريج وسفيان بن عيينة من تابع التابعي(1).

وهـو رأي جمهور المحدثين والشُّرَّاح كالإمام النووي والخطابي والبغوي وأبي عـبد اللـه بن إسماعيل الأصبهاني والإمام أبي الحسن علي بن خلف بن بطال والقسطلاني وابن حزم وابن تيمية وابن قيم الجوزية والشوكاني(2)، وهذا يؤكد ما قلـناه سـابقًا ويقتربون منهم في الوقت الذي ينأون بأنفسهم عن آراء المتكلمين وتشقيقات وجدلهم.

تعقيب ورد

وأغلب ظني أن الحق مع الصوفية ورجال السلف والمحدثين وشراح الحديث فيما سبق من شأن الإيمان تعريفًا وتفاوتًا؛ لأن الأدلة تضافرت على ذلك ويحصل بمجموعهـا مساندة قوية لما ذهب إليه رجال الطريق ومن على شالكتهم، وأيضًا فـإن هذا المذهب أخذ بالأحوط من جميع الآراء، وإذا كان الأخذ بالأحوط في الفـروع أولى فإنه في الأصول أوجب، وفي الوقت نفسه فإن كل فرقة لم تسلم أقوالها في هذا الصدد من نقض ودفوع.

فقـول المعـتزلة: إن الإيمـان هو العمل؛ ولذا فهو يزيد وينقص تبعًا لزيادة الأعمـال ونقصـها، محـتجين بأن عمل الواجبات هو الدين لقولـه تعالى بعد الصلاة والزكاة ﴿ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾[البينة: 5] والدين هو الإسلام لقولـه: ﴿

---

(1) صحيح مسلم.

(2) القسطلاني: إرشاد الساري ج1: 101 – 103، صحيح مسلم شرح النووي ج1: 126، 365،125 وابن حزم في الفصل: ج3: 191، 192، 209، والعقيدة الواسطية لابن تيمية138، والدر النضيد للشوكاني، 24 – 25.

﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] والإسلام هو الإيمان لقوله: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] ولو كان الإيمان دينًا غير الإسلام لا يقبل والتالي باطل فبطل ما أدى إليه وثبت نقيضه وهو أن الإيمان هو الإسلام[١].

وكذلك فإن الله سمى الصلاة إيمانًا فقال: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] ونزع النبي صفة الإيمان عن الزاني والسارق والشارب وعما لا أمانة له، هذا الكلام مردود بأن اسم الإشارة لا يرجع إلى الصلاة ولا إلى الزكاة وإنما يعود إلى الإخلاص والإخلاص محله القلب إذ لو رجع إلى العبادات لكان مؤنثًا، والاستدلال بأن الإسلام هو الإيمان هو عين الدعوى فهو مصادرة على المطلوب.

وأجاب الخصوم بأن المراد وما كان الله ليضيع اعتقادكم بوجوب الصلاة، وأما نفي النبي للإيمان عن العصاة فهو من باب المبالغة لا الحقيقة[٢]، لأن بعض الأعمال يسقط اسم الإيمان[٣].

وإذا قال الإمام أبو حنيفة: إن الإيمان تصديق وإقرار دون العمل لزم عليه أن يكون اليهود مؤمنين لقوله سبحانه: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] وأن يكون الكفار كذلك لقوله ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥][٤].

وادعى الكرامية أن الإيمان إقرار فقط باطل من ناحية اللغة التي تطلق

---

(١) الإيجي: المواقف: مبحث الإيمان.
(٢) الإيجي: المواقف: مبحث الإيمان.
(٣) ابن حزم الفصل ج٣: ١٩١.
(٤) تحفة المريد على الجوهرة: ٥٠.

التصـــديق على القلب واللسان معًا ومن ناحية الشرع ؛ لأن اللـــه قضى بكفر المنافقين مع نطقهم[1].

وإذا قـــال **الجهمـــية**: إن الإيمان هو المعرفة لزمهم إيمان اليهود والكفار ولم تنصـــفهم اللغة في جواز قصر التصديق على الباطن فقط؛ وعلاوة على ذلك فلم تسلم **الأشاعرة** من الدحض حينما قالوا: إن الإيمان هو التصديق القلبي **بعدة أمور**:

أولها: إن الأشعري قد تناقض مع نفسه حينما قرر مرة أن الإيمان تصديق ثم عـــاد في كتابه الإبانة فقال: إنه قول وعمل[2] وقد يقال: إنه جعل الإقرار شرطًا والعمل وصفًا مكمِّلاً لا مقومًا[3]، والشرط لازم للمشروط والوصف المكمل إذا فقد في الأصل تعرض الشيء للضياع فمدار الكلام على الخلاف في اللفظ ومرده إلى الثلاثية التي نادى بها الصوفية.

وثانـــيها: فإن الأشاعرة استدلوا على صحة رأيهم بأن التصديق في اللغة عقد قلـــبي وليس كذلك بل التصديق شامل للعقد والنطق عند اللغويين[4] كما رد ابن حـــزم، كمـــا دللوا بقولـــه سبحانه: ﴿ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾[النحل: ١٠٦] ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ ﴾[المجادلة: ٢٢].

ورد الخصوم بأنها ليست حجة إلا على مذهب الكرامية والمعتزلة، ولا تقف في وجـــه من يرى أن الإيمان نطق وتصديق أو هما من العمل لجواز أن يقولوا إن النطق والأعمال داخلان في التعريف ؛ ولكن اختص القلب لأهميته فقط وهكذا

---

(١) المواقف: مبحث الإيمان، والفصل لابن حزم ج٣: ٢٠٦

(٢) الإبانة: ١١.

(٣) حاشـــية الـــدواني على العقائد العضدية ١٠١ وحاشية عبد الحكيم على الدواني ١٠٢ وحاشية عبد الحكيم على الخيالي ١٠٣، ٢٩٧.

(٤) الفصل ج٣: ٢٠٥.

لم يســـلم تعريف من التعريفات من الردود المفحمة، وإذا أخذنا بالأحوط سلمنا من هذه الدفوع التي وجهت إلى كل تعريف على حدة فالذي ذهب إليه الصوفية أولى وأسلم وأوجب معًا.

التوحيد

الصبغة الصوفية لدراسة الفكرة

تتميز نظرة كل فريق من العلماء إزاء أي مسألة عن نظرة الفريق الآخر وذلك بحسب الاهتمامات الخاصة التي يوليها الفريق عنايته وبحسب الخطة التي ينتهجها والغاية التي يرمي إليها، وتطبيقًا على ذلك فإننا نرى علماء السلف إزاء فكرة التوحيد أعطوا للجوانب الدينية والاجتماعية عناية خاصة لما وضعوه نصب أعينهم من خدمة الدين والعقيدة والمجتمع، بينما انصرف علماء الكلام في دراستها إلى النواحي النظرية وإقامة البراهين النقلية والعقلية عليها، وخاضوا في برهان التوارد والتمانع وما يترتب على افتراض التعدد من إمكان وعلة ؛ لأن المتكلمين كرسوا جهودهم لدرء الشبه ورد الخصوم وتقوية العقيدة بالأدلة فانصبغت مهمتهم بالطابع النظري.

أما الصوفية فإن غايتهم قد تركزت في كشف الحجب عن النفس وفي تصفيتها ومجاهداتها بالطاعة والعبادة لابتغاء وجه الله أولاً ولنيل المعارف والأسرار ثانيًا، ومن ثم فقد طبعت نظراتهم وأذواقهم بالطابع الذاتي النفسي؛ ولذا قنعوا بالأدلة القرآنية الواردة في التوحيد وتفهموها بعقولهم وتيقنوها بقلوبهم وفاضت مشاعرهم بمعاني التوحيد ومتعلقاته.

وبهذا المعنى تصبح فكرة التوحيد ليست أمرًا نظريًا يتعقله الصوفي وإنما هي تجربة نفسية يخوضها السالك يستشعر فيها ضعف الحدث وعظمة الواحد، ويذوق وحدة الذات يقينًا قويًا أو شهودًا بصيريًا تمحى فيه الدلائل وتفنى الشواهد ويكون الحق واحدًا والخلق عن الشعور بذاته فانيًا والبقاء تحت أنوار الواحدية قائمًا وتسمى مرحلة استشعار ضعف الحدث وعظمة الواحد بالتوحيد العام عند الصوفية، وما فوق ذلك فيسمى بالتوحيد الخاص.

وفي كل من المرحلتين ينأى السالك عن التغلغل في دروب النظر والبرهنة خشية البعد عن التحقق الذاتي والشعور القلبي بموضوع التوحيد ومنحه ومواهبه.

التوحيد العام

يعرف هذا النوع عند القوم بالتوحيد الحكمي أو التوحيد بالرسم وهو صفةٌ للموحِّد حقيقةً، ونعتٌ للموحَّد رسمًا حسبما ذكر الشبلي[1]، ولفظة حكمي تشير إلى كلمة واحد التي تطلق على كل مسمى واحد، وأما أن الحكم على الله بالواحدية رسمٌ فلأننا لا نوحد الله باعتبار حقيقة ذاته بعدم إحاطتنا به وإنما نوحده بآثاره ورسمه، وإنما كان هذا التوحيد توحيد البشرية؛ لقيام العبد فيه بطلب العوض ورؤية الفعل والإحساس بالخوف والرهبة وعظمة الجلال وقوة السلطان ومن هذه الجوانب كان صفة للعبد ونعتًا للموحد.

ولكي يتحقق العبد به على هذا النحو اليقيني والشعوري فلا بد أن يحس وحدانية الله في ذاته وفعله مع تنزيهه عن كل ند وضد وشبيه ومثل؛ ولأن هذا النوع من التوحيد عام وشامل لكل متدين فقد تقاربت تعريفاته لدى المتكلمين مع ما ارتآه رجال القوم، وارتضى الجميع أن يكون التعريف جامعًا لوحدة الذات والفعل مع التنزيه فإن قصر عن ذلك وأشار إلى جانب منه فقط رُفِضَ من علماء كل طرف.

وطبقًا لهذا فقط رفض ابن هبة المكي في منظومته الكلامية تعريف الجويني القائل: صانع العالم واحد عند أهل الحق، والواحد الحقيقي هو الشيء الذي لا ينقسم[2]. وعلق عليه بأنه حد قاصر لاكتفاء بواحدية الفعل[3].

---

(١) الطوسي: اللمع: ٥٤ والرسالة القشيرية ط. د/ عبد الحليم ج٢: ٥٨٢.

(٢) الجويني: لوامع الأدلة: ٨٦.

(٣) ابن هبة: حدائق الفصول وجواهر العقول: ٩.

كما كان تعريف العلاّمة عبد الحكيم قاصرًا أيضًا؛ لاعتماده على نفي الشريك في وجود الوجوب[1] مع إهمال وحدة الفعل خاصة، بينما ارتضوا ما جاء في شرح المقاصد من أن التوحيد هو اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها[2] وأراد بالألوهية وجود الوجود الذاتي وبخواصها الأمور المتفرعة عليه من كونه خالقًا مدبرًا مستحقًا للعبادة، وفي الطرف الصوفي كان تعريف الجنيد مقبولاً حاويًا للمطلوب إذ يقول: هو إفراد الموحِّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد[3] بينما رفض ابن قيم الجوزية تعريف الهروي القائل: التوحيد هو تنزيه الله -عز وجل- عن الحدث وعلل الرفض بأن هذا الحد لا يدل على التوحيد الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب وينجو به العبد من النار ويدخل به الجنة؛ وذلك لأن مجرد التنزيه حظ مشترك بين جميع فرق الفلاسفة النائين عن الشرائع وبين المشركين عبد الأوثان والمجوس والنصارى واليهود، فهم جميعًا يثبتون واجب الوجود قديمًا منزهًا عن الحوادث[4].

ولا شك أن سورة الإخلاص بأجزائها الثلاثة من وحدة الذات في ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١] ووحدة الفعل في ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾[الإخلاص: ٢] وجانب التنزيه في ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾[الإخلاص: ٣ - ٤] هي الركيزة التي استند إليها رجال الطريق وغيرهم في ضرورة شمول الاعتقاد والتعريف لهذه الجوانب التوحيدية.

كما جاءت آيات أخرى تشمل وحدة الذات والفعل والعبادة كقوله

---

(١) حاشية عبد الحكيم على الخيالي على شرح السعد: ١٦٢.

(٢) نفسه.

(٣) الرسالة القشيرية: ت د/ عبد الحليم ج٢: ٥٨٣، واللمع: ٤٩.

(٤) ابن القيم: مدارج السالكين ج٣: ٤٤٣، ٤٤٤.

سبحانه: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴾[الأنعام: ١٠٢] ومن الواجب أن يوافق ابن عربي على هذه الأفكار في التوحيد العام وكان جميلاً منه أن يشترط العلم في إقامة التوحيد[١] استنادًا إلى الآية [١٨: آل عمران] ولكن الذي ننكره جيدًا وينكره معي الموحدون هو ما زعمه أن كل عابد لإله أيًا كانت صورة هذا الإله وأيًا كان موضوعه في حجر أو حيوان أن عبد فهو مؤله، واعتقاد كل معتقد حسبما أداه اعتقاده وجعله، ولو اجتهد عابد وثنٍ أو شجرٍ في عبادته وأهمل الموحد ثم تراءى الجمعان لكانت الغلبة لعابد الوثن.

وكما ندد ابن عربي في هذه المواقف بالذين يقصرون اعتقادهم على ذات واحدة مدعيًا أن الله أوسع من أن يحده حد أو يقيده قيد يقول مثلاً: فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها فإذا تجلى له الحق فيها عرفه وأقر به، وإن تجلى له في غيرها أنكره وتعوذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر وهو عند نفسه أنه قد تأدب معه، فلا يعتقد معتقد إلهًا إلا بما جعل في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها ويقول: إياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه فكن في نفسك هيولي لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد[٢] فما ثم إلا الاعتقادات والكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عنه.

تلك هي فكرته الخاطئة تمامًا والتي تخرج صاحبها من ديوان الموحدين الحقيقيين وتجعله من رواد القائلين بوحدة الأديان، إنها لتذكرنا بوحدة الوجود

---

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ج١: ٤٢٨.

(٢) ابن عربي: الفتوحات ج١: ٣١٨، ٣٢٦، ٣٨١.

الطبيعية التي ترى الله ساريًا في كل شيء، ومن ثم فإن عبدنا مخلوقًا ما فقد عبدناه في الحقيقة وليست تلك نظرته عن وحدة الوجود كما سنرى في دراستها.

وأيضًا مثل هذه الآراء لا تتفق أساسًا مع قوله: إن من شبه الحق فقد قيده ومن نزهه حده وكذا من أطلقه أي لا تتفق مع عقيدته في التنزيه، وهناك خطأ شنيع وقع فيه وهو الزعم بأن العقائد جعل وأن كل واحد مصيب بحسب ما أداه اعتقاده وإن أخطأ في النسبة فقط، ووجه الزلل هنا أن العقيدة ليست من جعلنا ولا يجوز أن تكون كذلك، ولسنا أحرارًا في نسبتها، ولو صح هذا ما اتفقت الملل الصحيحة على عقيدة التوحيد وجاءت الرسل تدعو إليها، وما كسَّر الأنبياء الأصنام مثلما فعل إبراهيم [الأنبياء: ٥١ – ٧٠].

وما حارب النبي قريشًا ودعاهم إلى التوحيد، وما كسر الأصنام في يوم الفتح وهو ينادي: **جاء الحق و زهق الباطل إن الباطل كان زهوقا** وما قاله سبحانه: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] وقال رسول الله: «**من حق الله على العباد أن يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئًا**» وكل من قال غير ذلك فقد ضل ضلالاً مبينا، ويقيني في النهاية أن هذه الفكرة من تخبطات وغوامض ابن عربي ولا تمثل عقيدته التي عبد الله عليها.

التوحيد الخاص

إن فكرة الصوفية عن درجات التوحيد بدءا وتساميًا وترقيًا تؤكد ما سبق بيانه من أنهم يقولون بزيادة الإيمان ونقصانه، ولاعتناقهم تلك الفكرة بذلوا جهدًا كبيرًا في تقسيم التوحيد بالنسبة إلى الذات المُوَحَّدَة والعبد المُوَحِّد وقالوا: إنه أنواع ثلاثة:

توحيد الحق للحق وهو علمه بذاته وإخباره عن وحدانيته.

وتوحيد الحق للخلق وهو حكمه بأن العبد موحد.

وتوحيد الخلق للحق وهو علم العبد بأن اللــه عز وجل واحد.

والتوحــيد الأخير يتفاوت بحسب اليقين الذي يدفعه ويقويه فإن كان اليقين ناشئًا من التقليد أو من الدليل فهو توحيد القشر أو توحيد الاستدلال أو توحيد العلم، وإن كان اليقين ناشئًا من القرب أو الحال فهو توحيد اللب أو توحيد لب اللــب، أو توحــيد الصــديقين، أو المشاهدين، أو توحيد الذوق والوجد ونفي الإدراك والــذي يغوص صاحبه في الإجلال والتعظيم، ويفني عن ذاته بسره وعن سره بسروره وعن سروره بدهشه وعن دهشه بفقده وعن فقده بمحقه وعن محقه بــبقائه وعن بقائه بنور ربه، ثم يصير هو ولا هو قائم بالتفريد لا يرى إلا اللـــه فــاعلاً دون سواه، تلاشت تحت أنوار اليقين الأسباب والأشكال وسقطت أمام عينيه الرسوم والحجوم وبان الحق للبصيرة واحدًا بالذات وواحدًا بالفعل(١).

فلما شاهدته هكذا غاب العبد عن التوحيد ذاته لأنه ذو طرفين: عبد موحِّد وحق موحَّد، وفي مقام التفريد يمحي العبد الموحِّد في شهود الحق الموحَّد فلا يرى خلقًــا ولا عبدًا مدبرًا، إنما يطالع حقًّا مدَبِّرًا، وعندما يطالع هذه الأنوار الحقانية تــزول معارضــة الرغــبة والرهبة لأن سلطان الوحدانية قهرهما كما يقهر ضوء الشمس الكواكب حسبما ذاق يوسف بن الحسين وشرح الطوسي(٢).

ولا ينــبغي أن نظن أن العبد في حالة التفريد قد غرق في كنه السرمدية أو اكتســى بحلل الديمومة. كلا فالعقد عبد والحق حق، العبد عبد بحدوده وقيدوه

---

(١) انظــر في ذلك أقوال البسطامي في الحلية ج١٠: ٣٥، ٣٦، والخراز في الرسالة ج٢: ٥٨٧، والجنيد في اللمع: ٤٩.

(٢) اللمع: ٥٠، ٥٥.

والحــق حق بكمالـــه وجلالـــه وأزليته لا يصير أحدهما عين الآخر ومهما ظهر الحق بنوره، وكشف عن بعض أسراره للعبد، وجذبه إلى ساحات قربه فما زالت المســافات شاسعة بين اللـــه وعبده، وما زال الحرم مصونًا وآمنًا لا يقترب منه طالب ولا يرفع فيه راغب، وقد تمثل علي بن سهل الأصفهاني في هذا المعنى قول القائل:

فقلت لأصحابي هي الشمس ضوءها   قريــب ولكــن في معــناولها بعد[1]

ومن ناحية أخرى فالعبد لا تسقط عنه أحكام التوحيد العام ولا أحكام الطاعة ولا يجوز أن يسقط حُكْمُ الجمع حكم التفرقة وواجباتها ومقتضياتها بل يصعب العبد إلى ربه جمعًا ويسير ببشريته وتكاليفه تفرقًا وطاعة وأداء للحقوق كما هو عند الغزالي وابن قيم الجوزية[2].

والحال اليقيني بهذه الشكل لا يعدو العلم بأن اللـــه معنا، الشعور ذوقًا بحقائق المعية وسرها والشعور بمعنى القرب والإحاطة، والتوحيد بهذا الشكل لا اختلاف عليه بين رجال التصوف السني كالبسطامي وذي النون والجنيد والسراج وبين رجال التصوف السلفي كالهروي وابن تيمية وابن القيم مع فارق التعبير والمصطلحات فقط؛ حيث يخفف منها ابن تيمية ويستعمل مصطلحات دينية كقوله: أفضل الإيمان أن تعلم أن اللـــه معك حيثما كنت وهو مقام الإحسان الذي يشاهد اللـــه فيه قريبًا مجيبًا خالقًا للأسباب والمسببات[3].

كما دعا إلى ذلك القرآن فقال: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ

(١) طبقات السلمي: ٥٥.

(٢) روض الطالبين ١٢٤، ومدارج السالكين ج٣: ٤٨٠ – ٤٨٥.

(٣) ابن تيمية: العقيدة الواسطية ١٠٢، ١١٦، الواسطة بين الحق والخلق لابن تيمية: ١٣.

ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾[الأنعام: ١٦٢، ١٦٣] ﴿فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُ﴾[الزمر: ٢، ٣] وإخلاص الدين لا يتم إلا بأن يكون الدعاء كلـه والنداء كلـه والاستغاثة والرجاء واستجلاب الخير واستدفاع الشر لـه ومنه لا لغيره ولا من غيره[1] على حد تعبير الشوكاني.

ولعل قول النبي ﷺ: «**لي وقت لا يسعني فيه غير ربي**» من أقوى الأدلة وأظهرها على صحة حال التوحيد الخاص، وأيضًا فقد شهد به الرسول لأبي بكر حين أخبر أنه فضل الصحابة بشيء وقر في قلبه. وبهذا التوحيد الصافي آمن الرسول وأبو بكر بأن بقرة تكلمت.

---

(١) الشوكاني: الدرر النضيد: ١٩.

الفصل الرابع
الأسماء والصفات

تعريف الاسم

الاسم كلمة لها معنى على لسان أرباب كل علم فهي في الوضع اللغوي غيرها عند النحاة غيرها عند المناطقة غيرها عند الصوفية، ولما كان الوضع اللغوي أصلاً للجميع وذا صلة بما ورد على لسان القوم اضطررنا إلى ذكره وبيان تلك الصلة، فنرى البصريين وعلى رأسهم المبرد (٢٨٥هـ) يعرفونه بأنه: ما دل على مسمى تحته بينما يقول الكوفيون بلسان ثعلب (٢٩١هـ) إنه: سمة توضع على الشيء يعرف بها[1].

ويعرف أبو يزيد البسطامي قائلاً: الاسم علامة المعنى، والمعنى علامة تعرف بها الذات، والأسماء علامة تعرف بها الصفات، والصفات علامة تعرف بها الذات[2] ويقول الجيلي: هو ما يعين المسمى في الفهم[3] وتعريف البسطامي كما يلاحظ أسبق من تعريف المبرد وثعلب وأشمل منهما لدلالته على أسماء الذوات والصفات، وهو أقرب إلى أصل الاشتقاق لاعتماده على أن الاسم من الوسم وهو العلامة، وأيضًا فإنه أكثر دقة وعمقًا لأن العلامة للمسمى لا تكون فوقه والإشارة إلى ذات أو صفة لا ترتقي عنهما سواء في عالمنا أو ما وراءه، وإذا كان كذلك فإن تعريف البصريين قد تجاوز الحد حينما جعل المسمى تحت الاسم وتعدى حدود الأدب والشرع لو طبقناه على أسماء الله سبحانه، ويكون تعريف أبي يزيد أكثر ملائمة لأسمائنا وأسماء الباري وأقوى صلة بتعريف الكوفيين

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ح٢: ٣٥٨.

(٢) مناقب أبي يزيد: ٨٢.

(٣) الجيلي: الإنسان الكامل: ١٨، ١٩.

من البصريين و لم يتلفت إلى هذا الشيخ الشبراوي(1).

هل الأسماء توقيفية أو وضعية؟

اختلف الصوفية حول هذه المشكلة كما اختلف بقية علماء المسلمين إزاءها، فريق يرى ضرورة الإلتزام بما سبق في كتب السنة من التسعة والتسعين ويحذر من الخروج عنها ذكرًا أو ثناء أو وضعًا، ومن هؤلاء الكلاباذي الذي قال: إن اللــه تســمى بكل ما سمى به نفسه و لم يزل قديمًا بأسمائه وصفاته(2) ويفسر القشيري الإلحاد في قولــه سبحانه: ﴿ وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَـٰٓئِهِۦۚ ﴾[الأعراف: ١٨٠] بالــزيادة عــن ما أذن فيه أو النقصان عما أقر به، والأول تشبيه والثاني تعطيل، ويــنفي أن أحدًا يسمي اللــه غيره مستدلاً بقولــه جل شأنه: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾[مريم: ٦٥](3).

و لم يستخدم الصوفية في تثبيت موقفهم هذا إلا النصوص الشرعية الدالة على أن للــه أسماء حسنى يدعى بها ﴿ وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَا ﴾[الأعــراف: ١٨٠] وقــال ســبحانه: ﴿ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ ﴾[طه: ٨] ﴿ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ ﴾ [الإسراء: ١١٠] وإلا ما جاء من تحديدها على لسان رسول اللــه ﷺ فيما يرويه أبو هريرة: **«إن للــه تسعًا وتسعون اسمًا مائة إلا واحدًا لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة وهــو وتر يحب الوتر»** والحديث رواه مسلم والترمذي والبيهقي وابن ماجه وابن حــبان والطبراني بلا سرد للأسماء كما هو حال رواية البخاري، ثم رواه الترمذي والطبراني وابن حبان، وابن خزيمة، وابن ماجه، والبيهقي، والحاكم من طريق آخر مــع سرد للأسماء والاختلاف في تسميتها، وبذا كان الصوفية سنيين نصيين، لم

---

(١) الشبراوي: مفتاح الأسرار على ورد الستار: ٤٨.

(٢) التعرف: ٣٧ – ٣٨.

(٣) القشيري: شرح أسماء اللــه الحسنى: ٢٣، ٣٧.

يفعلوا هنا ولا في غيره كما فعل المتكلمون مثل: الأشعري والجويني أو التهاوني والزجاج.

وقد تمسك الصوفية بوجهة النظر التوفيقية أخذًا بالاحتياط واحتراز عما يوهم باطلاً محتجين بأنه لو لم يقف ذلك على الإذن لجاز أن يتسمى الحق بالعارف والعالم والفطن والموقن واللبيب وهذا يؤدي إلى الشعور بسابقية الجهل وتجدد الفهم ومداومة التجربة[1] وهو محال على اللـه تعالى.

ويميل فريق آخر من الصوفية إلى التوقيف في أسماء الأعلام وإن صرح بجواز نزع أسماء المدح والثناء من صفات تليق به سبحانه دون أسماء المكر والاستهزاء والكيد وقد مثل هذا الفريق كل من الغزالي والجيلاني.

وتضارب ابن عربي فمرة يقول: ليس لأهل الأدب مع اللـه أن يشتقوا لـه اسمًا ولو حسنًا في العرف سواء كان هذا الاشتقاق عن طريق النظر الصحيح أم عن طريق الكشف.

وإذا منع الاشتقاق الحسن فمن باب أولى يمنع الاشتقاق من مثل قولـه سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ [البقرة: ١٥] ﴿ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴾[الأنفال: ٣٠] ﴿ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾[التوبة: ٦٧] وغيرها من الصفات التي توهم الذم وذلك من باب التأدب مع الحق وإن وردت في كلامه، ثم يتشدد في عدم الركون إلا إلى ما سمى اللـه به نفسه من الأسماء الحسنى الواردة في الكتاب والسنة[2].

---

(١) الفخر الرازي: لوامع البينات، شرح الدواني على العقائد: ٨٤ وإرشاد الساري ج٩: ٢٥٩، وصحيح مسلم نووي ج١: ٢٨٤ ودائرة المعارف الإسلامية ج٤: ٢٨٨-٢٩٠.

(٢) الشعراني: اليواقيت والجواهر ج١: ٦٧ والباب السابع والسبعين ومائة من الفتوحات وكتاب القصد لابن عربي.

ثم نراه في موقف آخر يردد أن اللـــه يتسمى بجميع ما ينسب إليه من أفعال وهـــي لا تتـــناهى وبالتالي: فأسماء اللـــه لا تتناهى لأنها تعلم بما يكون عنها وما يكون عنها غير متناه، وتلكم الأسماء التي لا تتناهى ترجع إلى أمهات وأصول هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام.

وهـــذه الأصول ترجع إلى حقيقة واحدة فما ثم إلا حقيقة تقبل جميع النسب والإضافات التي يكنى عنها بالأسماء الإلهية والحقيقة التي تعطي لكل اسم يظهر إلى مـــا لا يتناهى حقيقة يتميز بها عن اسم آخر(١) وإلى هذا ذهب الجيلي والفرغاني تمامًـــا، ولا يخفى ما تعهده ابن عربي من التناقض فليس الأمر من الخفاء حتى يقع فـــيه وهو لا يدري أو يزل قلمه غافلاً ولست أدري علام سكت الشعراني عن الإفصـــاح عن هذا التناقض، أتجاهلـــه مع ابن عربي أم غفل عنه؟ وهو أظهر من ذلك، أم لم يتبينه ونحن نستبعد مثلـــه على صاحب الطبقات.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن ابن عربي أشبه المعتزلة والكرامية الذين يجـــوزون الإطـــلاق سواء أورد إذن من الشرع به أم لا، كما أشبه الفلاسفة في الحكم على الأسماء بأنها نسب وإضافات.

تأمل ونظر وحكم

ولا بـــد بعد كل ما تبين من موقف التوقيفيين والمجوزين للوضع أن ننظر في أمر كل منهم فنؤكد على حيطة رأي التوفيقيين وبعده عن الإيهام أو الزلل، وإن كان هذا لا يدفعنا إلى رفض وجهة النظر الأخرى لاستنادها على فهوم جيدة في حديـــث الأسماء السابق ولتدعيم موقفها بكثير من النصوص الأخرى الأمر الذي يجعلنا نتروى في الحكم عليهم ونتفهم بتوسع ما يعينهم في مسلكهم فنقول:

---

(١) الفـــتوحات ج١: ٢٤٥، والفصوص: ٢٠ – ٢١، ٣٨ والفتوحات أيضًا ج٢: ٣٩٢، الإنسان الكامل للجيلي ج١: ٦٠، ومنتهى المدارك للفرغاني١: ٢٧.

أولا: إن سـرد الأسماء في الحديث المشهور لم يحدث عليه اتفاق بين الرواة، بل حلت أسماء محل أخرى، واتهم الرواة بإدراج البعض بين مسرد الأسماء، وهذا التغـيير والتحديد على فرض عد ثبوت التعيين عن النبي ﷺ وروده عن الصحابة لا يكون ملزمًا من جهة ومجوزًا للاشتقاق من جهة أخرى، وقد يقال في الحديث بدون السرد والتحدي إن الحصر قد لا يفيد التقيد بهذا العدد لاحتمال أنه جاء في معـرض الترغيب، أو أن التسعة والتسعين أمهات في الفضل والدرجات باعتبار نسـبها[1] أو لأنهـا للاجتهاد كحال الصلاة الوسطى أو لحكمة لا يطلع عليها المسـلم كأعداد الصلوات في الصبح والظهر وتقدم السنة على الصبح وتأخيرها على العشاء[2].

وصـرح الإمام النووي أن العلماء قد اتفقوا على أن هذا الحديث ليس فيه حصـر لأسمائـه سـبحانه وتعالى، فليس معناه أنه ليس لـه أسماء غير التسعة والتسعين وإنما المقصود الحديث أن هذه التسعة والتسعين من أحصاها دخل الجنة فالمـراد الإخـبار عـن دخول الجنة بإحصائها لا الإخبار بحصر الأسماء ووافق القسطلاني كذلك على أن الحصر لا يعني تقييد الأسماء بهذا العدد[3].

وثانـيًا: وبالنظر في أسماء اللـه نجد أنها كلها مشتقة حتى لفظ الجلالة فإنه مشتق من ألـه على حد أحد الأقوال وغير مشتق على القول الثاني، والاشتقاق مـبني عـلى نعـوت يتصف الحق بها أو على أفعال يفعلها، وأيضًا فإن الحديث القدسي يقول: أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسمًا من اسمي.

وقـد علق القسطلاني على هذا الحديث بقوله: وهذا نص في الاشتقاق، فلا

---

(١) الغزالي: المقصد الأسنى في شرح أسماء اللـه الحسنى: ١٠٩.

(٢) الفخر الرازي: لوامع البينات: ٥٢.

(٣) النووي على مسلم ج٥: ٥٣٦، إرشاد الساري للقسطلاني: ح٩: ٢٥٨.

داعـــي لـــلمخالفة والشقاق فكون الأسماء الحسنى مشتقة وكون الحق لم يقصر الاشتقاق عليها وحدها أمر مجوز لاشتقاق الكثير من الأسماء اللائقة بجلال وكمال اللــــه سبحانه.

ثالــثًا: وفــوق هــــذا فإن نصوصًا كثيرة جاءت تثبت للــــه أسماء لم ترد في الإحصــــاء المشـــــهور مثل قولــه ﷺ: «**إن اللــــه رفيق يحب الرفيق**» و«**إن اللــــه جمـــيل يحـــب الجمال و إن اللــــه طيب لا يقبل إلا الطيب**» وقال أبو أمية لرسول اللــــه حينما رأى بظهره شيئًا: دعني أعالجه فإني طبيب قال الرسول: «**أنت رفيق واللــــه الطبيب**» وقال رجل للرسول: يا سيد فقال النبي: «**السيد هو الله**» وقال مرة: «**لا تقل جاء رمضان فإن رمضان اسم اللــــه لكن قل شهر رمضان**».

وفي حديث ابن مسعود عند الإمام أحمد وصححه ابن حبان: «**أسألك بكل اســـم هو لك سميت به نفسك أو أنـــزلته في كتابك أو علمته أحدًا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك**» وجاء في القرآن أسماء مشتقة من الأفعال مثل: ﴿فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ﴾[الأنعام: ٩٥] ﴿مُتِمُّ نُورِهِ﴾[الصف: ٨] والغالب، وهذا يؤكد الزيادة على الحصر والسرد في حديث أسماء اللــــه الحسنى، ولوضوح الأدلة المجـــوزة لـــتعدي الأسماء فوق التسعة والتسعين قال أبو بكر بن عربي لرجل ذكر عنده أن للــــه ألف اسم هذا قليل منها[1].

وصـــــرح القرطبي أن أسماء اللــــه لا تتناهى كما قال ابن عربي وعليه العمل عـــند الـــنووي وابـــن كثير والقسطلاني[2] والشيخ محمد الجزولي مؤلف دلائل

---

(١) صحيح مسلم شرح النووي ج٥: ٥٣٦.

(٢) تفســـير ابـــن كثير ج٢: ٥١٦ وإرشاد الساري ج٩: ٢٥٨، ج١٠: ٤٢٣، وصحيح مسلم شرح النووي ج٥: ٥٣٦.

الخيرات، وسيدي أحمد الرفاعي[1]

رابعًا: وقد احتاط القائلون بجواز الزيادة فوضعوا ضوابط لإطلاق الاسم على الله سبحانه: منهم أنهم اشترطوا لاشتقاق الاسم من الصفة أو الفعل أن يكون موافقًا لقواعد اللغة العربية، وأن يستند إلى تنزيل صريح أو مشتق ، وأن يعتبر في الاسم المشتق، وأن يعتبر في الاسم المشتق رعاية الأدب والتعظيم كما هو عند الفخر الرازي والدواني[2].

كما تأدب الخضر فقال: ﴿ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا ﴾ [الكهف: ٧٩] مسندًا إرادة العيب إلى نفسه بينما قال: ﴿ فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا ﴾ [الكهف: ٨٢] مسندًا إرادة الخير إلى الله، وهذا الشرط يقتضي أنه ليس كل ما صح معناه صح إطلاقه بل قد يصح المعنى ولا يصح الإطلاق إذا كان مخالفًا لشرط الأدب كما تقول يا خالق الذئب والقردة، فهو خالقهما حقًا ولكن الأدب يوجب عدم الإطلاق.

وكذا يمتنع الإطلاق إذا كان بعيدًا عما يليق به سبحانه، أو يعطي تصورًا منافيًا للكمال الإلهي المطلق، أو يلزم منه إيهام نقص. وإذا سلم كل ما سبق فلا بد أن تكون الزيادة في معرض الإخبار عن وصف التسمية لا في حقيقتها، وأن يستعمل الاسم مع ما يناسبه إما في حال الإفراد كالموجود والأزلي والقديم وإما في حالة الإضافة كمنشئ السحاب ومجري الرياح ويجب عدم قطع الإضافة[3] في مثل هذا كما حذر منه الغزالي.

---

(١) طبقات الشعراني ج١: ١٢٢.

(٢) الرازي: لوامع البينات: ٢٠ وشرح الدواني على العقائد: ٨٤.

(٣) الغزالي: المقصد الأسنى: ١١٣.

وأخيرًا فإنه يتضح لنا بصورة لا تقبل الشك أن كثيرًا من الصوفية قد امتنع عن الخوض في هذه المشكلة وأيقن أن لله أسماء حسنى، ومن تحدث منهم كان إما من أرباب التأليف أو كان متأثرًا بالعوامل الكلامية وإن كنا نقول: إنهم لم يبتعدوا عن الشرع وعن الكتاب والسنة في التوسع إزاء هذه المشكلة لوجود نصوص وفهوم تساندهم فيما ذهبوا إليه من جواز الزيادة كما رأينا، فمن توقف له ما يسانده، ومن توسع له ما يبرر مسلكه.

للأسماء دلالتان

الأسماء الإلهية لها دلالتان: دلالة لفظية بحسب ما تعطيه الحروف والتراكيب التي جاءت عليها، والتي نستطيع التعرف على الله من خلالها بمقدار جهدنا في فهم ما تهدف إليه من معان وأوصاف، ودلالة حقيقية بحسب مدلول الأسماء وما تعطيه حقائقها كما هي في علم الله سبحانه، ولكل واحدة من الدلالتين بحث يخصها.

الدلالة اللفظية ومدى ما تعطينا من علم

إذا احتجب الحق عنا بذاته فلا نستطيع دركه أو تصوره فإنه لم يرد أن يحرمنا من التعرف عليه، فساق لنا أسماءه ومقتضياتها من الأفعال والآثار؛ كي تكون دالة عليه سبحانه وكي تعرف العبد بالله، ولما كان هو الذي سمي نفسه بها فإنها صارت ذات دلالة واضحة عليه بصورة تفوق تلك الصفات التي وضعها المتكلمون في القرون الوسطى على حد تعبير ماكدونالد[1]، وأضحى ما نعرفه بها عنه ليس خطأ بالضرورة.

كما أنها هي الصلة بين العبيد وبين الله التي لا يختلف عليها اثنان من المتدينين المسلمين، وهذا هو السر في اهتمام الصوفية بالأسماء عن الصفات؛ حيث

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ج٤: ٢٤٧.

تعبدوا اللــه بها ذكرًا ودعاء وبحثًا عن الأسرار الإلهية من وراء الاشتغال بها، أي إنهــم اســتخدموها نسكًا في التعبد وطريقًا إلى العرفان والكشف، وإن أيقنا مع ذلك أن هذه الأسماء بحكم الوضع اللغوي والتراكيب اللفظية التي أريد من وضعها أن تتناسب مع فهمنا ومع عقولنا وتتشابه مع ما نحن عليه لا تصور الحقيقة الإلهية كمــا هــي، ولا تقودنا إلى الوقوف على كنه الذات، فلا نظن أن الأسماء بهذه الصيغ تعطينا ماهية اللــه سبحانه بل تظل سرًّا لا يعلمها إلا هو جل جلاله.

وذلك لأن حقيقته أجل من أن تنالها عين واضع اللغة، وكل ما يتلفظ به أو يــتوهم في المركبات فاللــه سبحانه من حيث عظمته بخلاف ذلك لا يجوز عليه التوهم. ولا يجري عليه ذلك اللفظ عقلاً من الوجه الذي تقبلــه المخلوقات، فإن أطلــق علــيه فعلى وجه التقريب للأفهام لثبوت الوجود عند السامع لا لثبوت الحقيقة التي الحق عليها[1].

ومــن ناحــية أخرى فإن عقولنا أعجز من أن تحيط بسر اللفظ الذي وضع للتقريــب والتفهيم مهما كان التشابه واضحًا بين الألفاظ الدالة على اللــه وبين ما يوجد من أشباهها لدينا؛ لأن المسمى ما دام متغايرًا بالكنه والحقيقة فلا يمكن أن تكون الأسماء متفقة ولا يمكن لجميع الذوات الناقصة أن تدرك الذات المتمتعة بالكمــال المطلــق إدراكًــا كنهويًا، وإلى هذا كلــه ذهب أبو علي الروزباري والغزالي وابن عربي وطاش كبرى زاده[2].

---

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ج١: ١١٩ – ١٢٠.

(٢) طــبقات السلمي ترجمة الروزباري ٨٨ والإحياء للغزالي ج١: ٨٩، وروضة الطالبين للغزالي أيضًا ضمن مجموع ١٥٩ ومفتاح السعادة لطاش كبرى ج٣: ٣٤٨.

علاقة الاسم بالمسمى

هذه هي الدلالة الثانية التي تعتبر فيها حقائق الأسماء ومدلولاتها والتي أثارت في نفوس العلماء هذه السؤال: هل مدلول الاسم هو الذات من حيث هي هي أو باعتبار أمر صادق عليه عارض له يبنى عنه، وبعبارة أوضح هل الاسم عين المسمى أو غير أو بعض الأسماء عين وبعضها غير؟

وحول الإجابة على هذا السؤال لاحظنا أن بعض الصوفية خاض في المسألة والجمع الأكبر توقف عنها مع الإيمان بأن لله أسماء نوقن بها كما جاءت.

ونبدأ أولاً بالجولة مع القلة التي تعرضت لعلاج هذه المشكلة فنجد أن الكلاباذي والقشيري صرحا بأن الاسم عين المسمى، قال الشيخ عمر الشبراوي وهو رأي: أكثر الصوفية[1]، وإليه مال أبو بكر بن الطيب وابن فورك وأبو عبيدة وسيبويه، واحتج أنصار هذا الرأي من الصوفية وغيرهم بأن الله تسمى بأسمائه أزلاً قبل الخلق وهذا يعني أنها عينه إذا لو لم تكن كذلك لكانت حادثة ولجاز أن يكون الحق متجردًا عن الأسماء أزلاً[2].

واستند القشيري إلى قوله سبحانه: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾[الأعراف: ١٨٠] قائلاً: أراد به: ولله التسميات؛ ولذلك قال الحسنى وهو تأنيث الأحسن، ولو كانت الأسماء غير المسمى لقال الأحسن، وكذلك لو كانت الأسماء غير المسمى لوجب أن تكون الأسماء لغير الله تعالى[3].

وأضاف غير الصوفية أن الله ذكر الاسم مضافًا لله أو للرب ودل العقل

---

(١) الشبراوي مفتاح الأسرار على ورد الستار: ٤٨.

(٢) التعرف للكلاباذي: ٣٨.

(٣) القشيري: شرح أسماء الله: ٢٢.

على أن المُسبَّح هو الله تعالى لا غير كما جاء في قوله تعالى: ﴿ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[الحديد: ١] و﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴾[الأعلى: ١] وهذا يقتضي أن اسم الله هو هو لا غير، وذم الله من عَبَدَ غيره فقال: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ ﴾ [يوسف: ٤٠] فأخبرنا أنهم عبدوا الأسماء والقوم ما عبدوا إلا الذوات، ويترتب على كون الاسم غير المسمى -إذا سلمنا بذلك- أن تكون أحكام المدح والذم والأحكام الشرعية منصبة على الاسم لا المسمى، ثم إن سيبويه يقول: الأفعال أمثلة أخذت من المصادر والمصادر صادرة عن المسميات لا الأسماء.

وإذا قال قائل: محمد رسول الله فلو كان الاسم غير المسمى لكان الموصوف غير ذات محمد وذلك باطل قطعًا(١)، وكما يبدو لأعيننا من هذا العرض فإن الكلاباذي والقشيري وهما من أنصار هذا الرأي لم يتوسعا في هذه المسألة كثيرًا و لم يشققا الكلام تشقيقًا طويلاً وإنما اكتفيا بالإفصاح عن رأيهما مع شيء من التدليل المبني على الفهم في النص الشرعي بخلاف المتكلمين فإنهم أكثروا من التفريع القائم على النص أو المأخوذ من اللغة أو المنحوت من العقل.

وبخلاف ابن عربي من الصوفية وهو من أقوى المتحمسين لوجهة النظر التي نحن بصدد الحديث عنها فإنه قد صال وجال في هذا الميدان جاعلاً من تلك النقطة نظرية أقرب إلى الفلسفة الروحية منها إلى العواطف الذوقية القانعة المتربصة التي تتحثث الخطا وهي تقفر في العالم الماورائي أو عالم الأسرار مبتدئًا من فكر ساذجة لأبي يزيد البسطامي يعلن فيها أن اسم الجلالة هو الجامع الذي تدخل فيه الأسماء كلها باعتبار مصدر حقائقها وتخرج منه باعتبار حقائقها المتميزة، والدليل على ذلك أن الله تفرد بهذا الاسم دون جميع خلقه(٢).

---

(١) الرازي: لوامع البينات: ٣ — ٨.

(٢) د/ بدوي مناقب أبي يزيد: ١٨٢، ١٨٣.

ولما تلقف الشيخ الأكبر تلك الفكرة نظمها ورتبها وادعى أن للحق حضرات اعتبارية لا تؤدي إلى درجات وتفاوت في ذات الحق: أولها **حضرة الأحدية** ويكون الله باعتبارها مقدسًا عن النعوت والأسماء فلا نعت له ولا رسم ولا اسم ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه(١).

وثانيها: **حضرة الواحدية** وهي التي تظهر بالأسماء والنعوت، ثم يبين أن للأسماء في تلك الحضرة مدلولين:

الأول يعود إلى الذات وحقيقتها، والأسماء باعتبار هذا المدلول هي عين الذات وليس أعيانًا زائدة عليها وليست هي غير الأسماء، كما أن كل اسم بتلك الحقيقة الذاتية عين بقية الأسماء ويتضمنها جميعها(٢).

والمدلول الثاني هو معنى الاسم المتوجه إلى المظاهر، والأسماء بهذا الاعتبار متمايزة ومتكثرة، ومعقولية كل اسم تغاير معقولية الآخر من جهة النسب لا من جهة وجود عيني فإن ذات الحق واحدة ونحن حينما ندعوه بهذه الأسماء يجيبنا من خلال تلك النسب التي لا تستغني عن الذات، وهذه الأسماء لا تحدث تكثرًا في ذات الواحد لأنها نسب والنسب أمور اعتبارية لا توصف بالوجود ولا بالعدم، كما لا توصف بالقدم ولا بالحدوث حتى يلزم تعدد القدماء(٣).

وإلى مثل هذا تمامًا ذهب الجيلي حال كون هذين الصوفيين موافقين لآراء المعتزلة ومتأثرين بالحكماء في القول بالنسب والإضافات ومازجين بين اللطائف

---

(١) ابن عربي فصوص الحكم: ٥ والفتوحات ج١: ٤٢١.

(٢)الفتوحات ج١: ٢١١، ٤٢١، والفصوص: ١٤٣،١٢٠، ١٥٢، ١٥٣، ١٩٣، ورسالة التجليات الإلهية نقلاً عن الكتاب التذكاري لابن عربي ٢٦٤-٢٦٥

(٣) الفتوحات ج١: ١٣٠، ٢٤٦، ٤٢١، ج٢: ٣٨٦، ٧٤ وفصوص الحكم: ٣٩، ١٩٣، ١٢٠، والإنسان الكامل للجيلي ج١: ١٨ – ١٩، ١٥، ٦١.

الصوفية والتحليلات العقلية حتى ليعطيانا صورًا فلسفية مشبعة بالروحية.

ومن الإنصاف أن نقول: إن مثل هذه الأفكار وتلكم التحليلات لم تعرف في غير رحاب ابن عربي وتلاميذه ومن على شاكلته، ولو أنها في غير هذا المجال لكانت نموذجًا من نماذج الامتاع الفكري والروحي معًا، ولكن المجال زلق وخطير والإحجام عن التوغل فيه أولى وأسلم.

وأما الغزالي فقد بذل جهدًا كبيرًا في إثبات أن الاسم غير المسمى وغير التسمية وأن الثلاثة متباينة وغير مترادفة وإن كانت متطابقة متوازية وعلل التميز والتباين بأنه يلحق بكل واحد من الثلاثة خواص لا تلحق الأخرى فالاسم مثلاً له أوصاف باعتبار الوضع اللغوي ككونه مبتدأ وخبرًا، ومن ناحية المنطق كقولنا إنه جزئي أو كلي، ومن حيث اللنان نقول: إنه عربي أو أعجمي أو تركي أو زنجي، بينما نقول عن المسمى إنه نائم أو يقظان، وحي أو ميت، وحاضر أو غائب، وبعيد أو قريب.

وأيضًا فالاسم إذا سئل عنه قيل ما اسمه؟ وإذا سئل عن المسمى قيل من هو؟ والاسم قد يكون حقيقة أو مجازًا والمسمى حقيقة دائمًا، والاسم يتبدل على سبيل التفاؤل والمسمى لا يتبدل، والاسم دلالة والمسمى مدلول، والتسمية وضع فاعل مختار[1].

وأسماء الله كثيرة والمسمى واحد والكثير غير الواحد، ومفهوم كل اسم غير مفهوم الاسم الآخر ولو كانت الأسماء عينًا لتنافي هذا مع وحدة الذات، ولو كان الاسم موضوعًا للمسمى وهو عينه لزم كون الشيء موضوعًا لنفسه، وقد

---

(١) الغزالي: المقصد الأسنى ٧ – ١٠.

توجد الأسماء لمسميات معدومة[1].

وينتهي الغزالي إلى النتيجة القائلة: الاسم غير التسمية وغير المسمى وهذا هو الحق عنده، ويصف مذهب الأشعري الذي يقسم الأسماء إلى ما هو عين كلفظ الجلالة وإلى ما هو غير كالخالق والرازق وإلى ما ليس عين ولا غير كالعليم والقدير بأنه أبعد المذاهب عن السداد وأجمعها بقبول الاضطراب[2] ووافقه التفتازاني على فكرة التباين بين الثلاثة.

مع من نكون؟

وما دمنا قد وصلنا إلى أن جمعًا من الصوفية اتجهت إلى القول بأن الاسم عين المسمى وأن الغزالي قد تشدد في موقفه من التباين فماذا نرى ومن نؤيد من الفريقين؟ ولا بأس أن نضع رؤيتنا للمسألة في عدة نقاط محددة.

(أ) إنني أري أن منشأ الخلاف راجع إلى تعدد مدلول الاسم لأنه قد يراد منه نفس الماهية وقد يراد بعض أفرادها، أو يراد العرض اللازم لها، أو على حد قول السبكي: مدلول اللفظ إما معنى جزئي أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهي قول مفرد أو لفظ مهمل[3] وأحيانًا يراد منه المدلول المعنى الخارجي أو المعنى الذهني، فإذا نظرنا إلى المرادات المتعددة أو نظرنا إلى أحكام اللفظ المتنوعة أو إلى آثاره فلا شك أننا نحكم بالتباين بين الاسم والمسمى وبذا حكم الفخر الرازي والقسطلاني[4].

وتلك هي الجوانب الرئيسية التي بنى الغزالي حكمه بالتباين على أساسها.

---

(١) الفخر الرازي: لوامع البينات ٣ — ٨.

(٢) المقصد الأسنى ٧ — ١٠.

(٣) شرح جمع الجوامع للعلامة البناني والشربيني ج١: ١٤٢.

(٤) إرشاد الساري للقسطلاني ج١٠: ٤٢٧، ولوامع البينات للفخر الرازي: ٣.

وأما إذا اعتمدنا على نفس الماهية فقط أو على حقيقة الاسم الذاتية أو المدلول من حيث هو حكمنا بأن الاسم نفس المسمى للقطع بأن مدلول الخالق مثلاً شيء ما لــه الخلق لا نفس الخلق مدلول العالم شيء ما لــه العلم لا نفس العلم(١).

وهذا الوجه الحقيقي هو الذي تأملـه الصوفية وتعلقوا به لاهتمامهم الكبير بالمعـاني والحقائق فهم أكثر ميلاً إلى الخواص الذاتية لا اللفظية، ويحبون دائمًا أن يصـدروا أحكامهم عليها وأن تهفوا قلوبهم إليها سواء علموها من ناحية الوضع والعلم الظاهر أم علموها من حيث التجلي والكشف أو العلم الباطن مثلما سوى أبو الحسين النوري بين الأزلية والأبدية والأولية والآخرية والظاهرية والباطنية من ناحـية الحقـيقة حال الشهود الذي تنكشف الحقائق فيه للعار انكشافًا مباشرًا، ويرى ببصيرته ذات الحق واحدة، فهو كما كان كهو فيما يكون وهو فيما قال كهـو فيما يقول والأدنى عنده كالأقصى والأقصى كالأدنى، وإنما يقع التفاوت لـلخلق من حيث الخلق والتلوين في القرب والبعد والسخط والرضا وليس ذلك مـن صفات الحق(٢) على حد تعبير السراج وهو يشرحه ما ذهب إليه النوري، ويقول الشيخ الشبراوي من هذه الزاوية التي طرقها النوري والسراج: فالاسم عين المسـمى بحسب التحقق والوجود(٣) وإذا اختلفت الأنظار لتعدد الاعتبارات فإن الخلاف ليس حقيقيًا لتنوع الجهات.

هـذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه يجب أن نفرق بين وضع الاسم لغير اللـه وبين وضعه لله، أما وضعه لغير اللـه فإنه يمكن أن تحدث فيه الاعتبارات السـابقة من ناحية الجزئية والكلية والعرضية والذهنية والخارجية، ثم الأسماء لغيره

---

(١) إرشاد الساري للقسطلاني ح١٠: ٤٢٥.

(٢) السراج: اللمع: ٥٨.

(٣) الشبراوي شرح ورد سحر: ٣

موضوعات بشرية قد لا تتطابق مع المسمى حتى في حقيقتها الكامنة وراء الوضع.

أما وضع الاسم لله فيجب ألا يعتبر فيه تلكم الاعتبارات السابقة لاستحالة الجزئية والكلية والعرضية على الله، بالإضافة إلى أن الأصح وضعًا أن يكون الاسم لنفس الماهية، وعلاوة على هذا كله فإن الواضع للاسم الإلهي هو الله وهو الذي أطلقه تسمية ودلالة ومعنى ولا يعقل أن يضع اسمًا يحمل تعريفًا لذاته ودلالة عليه في الوقت الذي تكون الماهية لهذا الاسم المعرَّف غير الذات المعرَّفة وإلا يلزم أن يبطل وضع الله للأسماء الحسنى أو يكون قد أتى معنى ليدل عليه من خارج ذاته هما محالان عقلاً، وبذا يصير معنى الاسم عين المسمى.

وبما أن هذه العينية لا يصح أن تكون جزءاً لاستحالة التبعيض على الله فقد وجب أن أي معنى لاسم من الأسماء يكون جامعًا لبقية الأسماء وإن كان العقل لا يمنع أن يحدث المعنى الجامع فعلاً ذا خاصية محددة لكون الحقيقة مختارة مميزة مريدة، ثم إن اشتمال كل اسم لبقية الأسماء أمر يتفق مع الكمال الإلهي من جهة ويتفق مع المهمة المنوطة بكل اسم في العالم الظاهر من جهة أخرى، إذ الخالق مثلاً لا بد أن يكون عالمًا قادرًا مريدًا مالكًا رازقًا قابضًا باسطًا إلى آخره فكل حقيقة اسمية تتضمن الالتزام -كما يقول ابن القيم- بقية الحقائق الأسمائية الأخرى.

وإننا لنسأل الذين يقولون إن الاسم غير المسمى أن يفسروا لنا كيف يكون المعنى الحقيقي لاسم ما غير الحقيقة الذاتية الإلهية؟ واعتقادي أنهم سيعجزون عن الإجابة في الوقت الذي تسهل فيه على القائلين بأن الاسم عين المسمى في الحقيقة لا من ناحية الحرف واللفظ.

(ب) والقول بأن أسماء الله الحسنى خاصة من حيث حقائقها الذاتية عين المسمى هو ما يتفق مع ظواهر النصوص القرآنية إذ جاءت لفظة الاسم

مضافة إلى لفظ الجلالة في معرض الأمر بالذكر في الآيات: [المائدة: ٤ — الأنعام: ١١٨، ١١٩، ١٢١، ١٣٨ — الحج: ٢٨، ٣٤، ٣٦، ٤٠] ثم مضافة على لفظ الرب في سياق الذكر والتسبيح أو بيان القدرة في الآيات: [الرحمن: ٧٨ — الواقعة: ٧٤ — الحاقة: ٥٢ — المزمل: ٨ — الإنسان: ٢٥ — الأعلى: ١].

وفهم الطبري من هذه الإضافة بمواطنها المتنوعة من ذكر أو تسبيح أو بيان نسبة الخلق إلى الله أن المقصود الذات فالإضافة ذاتية من إضافة الاسم إلى المسمى أو من إضافة الشيء إلى نفسه لاعتبار معين يريده من العبيد وأكد على ذلك بقوله إنما قال الله: بسم الله ولم يقل بالله؛ لأن الاسم عين المسمى وهو المسمى بعينه[1] والمعروف أن الطبري إمام المفسرين بالسنة والأثر لا بالاجتهاد ولا بأي مؤثر علمي آخر فرأيه له قيمته هنا؛ ولذا لا تعجب إذا مال إليه أبو عبيدة في تفسيره.

وتبناه القرطبي ففسر قوله جل شأنه:﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾ [الأعراف: ١٨٠] إلا أن الهاء في **فادعوه** عود على المسمى فهو المدعو، والهاء في **بها** تعود على الأسماء وهي التسميات التي يدعى **بها** لا غير، وبين أن هذا ما يقتضيه لسان العرب ثم قال بعد ذلك: والذي يذهب إليه أهل الحق أن الاسم هو المسمى أو صفة تتعلق به[2].

وابن كثير وإن عرض للمسألة واختلاف العلماء فيها على وجه الإجمال إلا أنه أشار إلى إضافة في سياق الذكر بأن المشروع ذكر الله[3] أو تسبيحه، وهذا إيماء واضح إلى أن الاسم هو المسمى، واستأنس الألوسي برأي هؤلاء المفسرين

---

(١) ابن القيم: مدارج السالكين ج١: ٣٠.

(٢) تفسير القرطبي: ٢٧٦٢.

(٣) تفسير ابن كثير ح١: ٣٤، ٣٥.

وبرأي ابن فورك في كتابه الأسماء والصفات وبرأي أبي القاسم السهيلي في شرح الشهاب ثم أعلن أن الاسم يطلق على نفس الذات والحقيقة والوجود العيني[1].

ونفس الإضافة وقعت في أقوال رسول الله ﷺ مثل: «**باسمك ربي وضعت جنبي وبك أرفعه**» وقوله: «**باسمك نموت ونحيا اللهم باسمك أحيا وأموت**» وكما فهم المفسرون من تلك الإضافة أن الاسم عين المسمى فهم شراح الحديث كذلك فصرح القسطلاني أن البخاري قصد من وضع هذه الأحاديث في باب السؤال بأسماء الله والاستعاذة بها تصحيح الدليل بأن الاسم عين المسمى؛ ولذا صحت الاستعاذة والاستعانة به[2] وتجاهل النووي كل رأي مخالف لرأي القشيري الدال على العينية[3]، وتمسك ابن القيم بقوله: إن أسماء الله دالة على معانيها بالدلالات الثلاث وكل اسم له مقتضى يخصه واسم الله يجمع معاني الأسماء الأخرى، ويميل بصورة واضحة إلى أن الاسم عين المسمى[4].

كما يذهب إلى ذلك البسطامي وابن عربي، وهذه الفهوم تقوي هذا الاتجاه الذي تمسك به معظم الصوفية الخائضين، وتدلنا كيف كان رجال الطريق في نزعتهم مع كبار رجال التفسير والحديث في استنباطاتهم.

أي إن من خاض منهم قد اتفق في فهمه ووجهة نظره مع كبار رجال التفسير والحديث بمن انصرفوا جميعًا إلى القول بالعينية وعدم التغاير بين الاسم والمسمى إذا أريد بالاسم المفهوم الحقيقي حتى الغزالي نفسه لم ينكر أن يكنى على المسمى بالاسم إجلالا له ويستحيل في نظره أن يكون مفهوم اللفظ غير

---

(١) الألوسي: روح المعاني ج١: ٤٥.

(٢) القسطلاني: إرشاد الساري ج١٠: ٤٢٥.

(٣) صحيح مسلم شرح النووي ج٥: ٤٣٥، ٤٣٦.

(٤) مدارج السالكين ج١: ٢٩ – ٣٠، ٤١٩ – ٤٢٠، ج٢: ٣٦٢.

المسمى[1] مع علمنا برأيه السابق واستدلالاته على التغاير بينهما إذا قصد اللفظ والتركيب.

(ج) ومع العلم بصحة هذا الرأي الذي يهدف إلى أن الاسم هو المسمى بحسب الحقيقة وتضافر النصوص على تقويته إلا أننا نؤمن أن البحث الطويل في هذا لا يفيد العقيدة شيئًا فوق الإيمان بذات تتسمى بأسماء حسنى، وأن التعمق فيه يجري مجرى العبث على حد تعبير الفخري الرازي.

وادعى الشهاب أنه لم ير مع سعة اطلاعه في هذه المسألة ما فيه ثلج الصدور ولا شفاء الغليل.

وتضايق الشريف الشارح المواقف لكثرة التطويل في هذه المسائل قائلاً: وهو عندي من فضول الكلام لأن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه.

كما تضجر الألوسي من التحير الذي وقع فيه نحارير العقلاء حول تحرير محل البحث[2] مما كان سببًا في التشاجر، ومن ثم فقد أعلن البعض أن السبيل في مثل هذه البحوث هو التوقيف ولم يرد التوقيف بأن اسم اللـــه هو اللـــه ولا بأن عبد اسم اللـــه هو عبد الله.

وبالـــتالي فالذي يجب الإيمان به هو أن اللـــه سميع بصير ولم يزل مسمى بما سمـــى بـــه نفسه بلا إلحاد في الأسماء ولا خوض في طبيعتها، وهذا هو ما ارتضاه صـــاحب الكـــافي وابن حزم وابن تيمية[3] اقتداء بالسلف الصالح من الصحابة

---

(١) المقصد الأسنى: ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ١١.

(٢) انظر روح المعاني ج١: ٤٥ وشرح المواقف ج٢: ٤٠٤.

(٣) دائـــرة المعـــارف الإســـلامية ج٤: والفصـــل في الملل والنحل ج٢: ١٢٤، والعقيدة الواسطية: ٢٠، ٢١، ٨٨، ومدارج السالكين ج١: ٢٨ – ٣٠.

والتابعين الذين أعرضوا عن الخوض في مثل هذه المسائل واكتفوا بالإيمان بالله كما تحدث عنه القرآن وكما سماه.

(د) وربما يتصور البعض أننا إلى الآن لم نقطع بحكم على الصوفية و لم تتضح فكرتنا إزاء هذه المسألة التي نحن بصدد بحثها وهو كذلك لأن الموضوع لا يتسم بالخروج والبعد ولا يحمل طابع الجدل المذموم، بل هو ذو صفة نصية وآراؤه كلها تدور حول الفهوم في النصوص الشرعية، فالعلماء من هنا إن خاضوا فإنما يستندون إلى ركائز دينية لا عقلية.

وأرباب المؤلفات الصوفية وبعض أرباب الأقوال من رجال الطريق عندما تعرضوا إلى هذه المشكلة حسنت نواياهم واعتمدوا على الكتاب والسنة وتوافقت أفكارهم مع كثير من رجال الأثر المتقدمين والمتأخرين وإن كنت لا أستحب من ابن عربي هذه التفريعات والتشريحات التي طلع علينا بها وأراها زائدة عن الحدود المطلوبة وعن الفقه المرغوب في النصوص السابقة، ومن لم يخض منهم و هم جمهرة من أرباب الأقوال بالذات نراهم قد شايعوا السلفيين الأوائل من القدامى والمحدثين والمتمسكين بظاهر النصوص فقط كابن حزم.

أعني أن جماعات كثيرة قد آثروا الصمت إزاء هذه المسألة و لم يتحدثوا فيها مسايرين أصحاب النزعة السنية والظاهريين، ويظهر قيمة هذا العدد وحجمه عندما نطالع أقوال رجال الطريق من كتب الطبقات وعندما تخلو أقوالهم في التراجم من مثل هذه الأفكار.

وإذا اتضح لدينا أن الحديث في المسألة ليس بدعًا وأن الصوفية قد أشبهوا غيرهم من المفسرين ورجال الحديث وأن أعدادًا وفيرة من أبناء الطريق قد لاذت إلى الصمت وهربت إلى البعد عن الكلام فيها كما سار على ذلك الصحابة

والتابعون فمعنى هذا أن القوم كانوا سنيين أو سلفيين أبدًا خاضوا أم لم يخوضوا، وأن تعرضهم لهذه المسألة لا يخرجهم عن الطريق السني ولعل ذاك هو الذي حدا كارديه أن يقول: كان التزام كثير من متصوفي القرون الأولى بالعقيدة يسير على سنة السلف الصالح، ففي هذه القرون كان بين الصوفية وأهل الحديث في كثير من الأحيان تداخل[1].

ولم ينقطع هذا التداخل أيام أحمد بن حنبل ولا بعده؛ لأنه كثيرًا ما استظل رجال الطريق براية السنة الحنبلية، وكثيرًا ما أثنى الحنابلة على أذواق وعقائد الصوفية إذا استثنينا من هذا الوفاق من خلط الأذواق بالفلسفة من رجال الطريق؛ حيث كانوا محل نقد شديد من الحنابلة، وبالإضافة إلى التوافق السلفي والسني بين الصوفية وغيرهم من المتمسكين بهما فإن هذا الاتجاه عند أرباب الفتوة يجب أن يفهم على أنه تم عن اختيار أكثر مما تم عن مراعاة التسلسل الزمني[2] على حد قول كارديه أيضًا.

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ج٤: ٢٣٨.

(٢) نفسه.

الصفات الخبرية

هل يصح إطلاق لفظ الصفات على الله؟

نفر ابن حزم نفورًا كبيرًا من إطلاق لفظة الصفات على الله سبحانه زاعمًا أنه محال أو بدعة منكرة؛ لأن الله لم ينص قطٌّ في القرآن على لفظة صفة وصفات ولا حفظ عن النبي استعمالهما، ولا وردا عن الصحابة ولا عن أحد من خيار التابعين أو تابعيهم، ورد قول أحد الصحابة لرسول الله عن: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾[الإخلاص: ١] هي صفة الرحمن وأنا أحبها فأخبره الرسول أن الله يحبه؛ كما أن الحديث فيه سعيد بن أبي هلال وليس بالقوي واتهمه يحيى وأحمد بن حنبل بالتخليط، ثم إن الحديث خبر واحد لا يوجب علمًا، ومن ثم فلم يأت بالإطلاق نص ولا إجماع أصلاً ولا أثر عن السلف وإنما اخترع اللفظة المعتزلة كهشام ونظرائه من رؤساء الرافضة وكثير من أصحاب الكلام ومتأخري الفقهاء(١).

كما أنكر كذلك اشتقاق الأسماء من الصفات، وفي هذا من التحكم والتصلب ما فيه وذلك لبطلان دعوى الإجماع وعدم التمعن في النصوص.

أما دعواه الإجماع فباطل؛ لأن أبا عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني حدثنا أن فقهاء المدينة السبعة وهم من خيرة التابعين عرفوا ربهم بصفاته كما نطق بها الكتاب وشهد له بها رسول الله ﷺ(٢) وقال مطرف بن عبد الله: الحمد لله الذي من الإيمان به الجهل بغير ما وصف به نفسه وقال سفيان بن عيينة: كل ما وصف الله تعالى به نفسه في القرآن فقراءته تفسير ووردت عبارة كل ما وصف الله به نفسه في كتاب فخذوه، كثيرًا على لسان الإمام مالك

---

(١) الفصل في الملل والنحل ح٢: ١٢٠ – ١٢٢.

(٢) ابن قدامة: رسالة ذم التأويل: ٧١ – ٧٢، ٧٣، ٧٥.

والأوزاعي والليث بن سعد والشافعي وسحنون[1] مما جعل الخطيب البغدادي والشهرستاني والإمام الهروي يعلنون أن مسلك السلف قد تجلى في إثبات الصفات كما وردت في النصوص بلا تأويل ولا تعمق[2].

وهذا كله يخرق الإجماع الذي زعمه ابن حزم بل يبدو رأيه نفسه هو الخارق لإجماع هؤلاء الأجلاء من العلماء وقد اتفق على أن رأي الواحد منهم إذا تخلف يخرق بينما نراهم قد اختلفوا في ابن حزم هل يخرقه عند الاختلاف أم لا حسبما ذكر ابن الصلاح.

وتولى ابن قيم الجوزية الرد على ابن حزم مبينًا له أن أسماء الله مذكورة في القرآن ولو لم تدل على معان وأوصاف لم يجز أن يخبر عنها بمصادرها ويوصف بها لكن الله أخبر عن نفسه بمصادرها وأثبتها لنفسه وأثبتها له رسوله، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾ [الذاريات: ٥٦] فالقوة صفة ومعنى ومصدر أخذ منها اسم القوي.

وقال جل شأنه: ﴿ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًا ﴾ [فاطر: ١٠] ﴿ لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾ [النساء: ١٦٦] ﴿ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى ﴾ [الأعراف: ١٤٤] فلولا إثبات العزة والعلم لم يسم الله عزيزًا عليمًا.

وروى البخاري عن النبي قوله: «الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات» وجاء في حديث الاستخارة «اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك»

---

(١) ابن قدامة: رسالة ذم التأويل: ٧١ – ٧٢، ٧٣، ٧٥.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل في ٨٤ ومدارج السالكين نقلاً عن منازل السائرين للهراوي ج٣: ٣٤٥.

وكلها تثبت الكلام والعلم والقدرة والسمع، وإذا لم نسمها نعوتًا وصفات فبماذا نسميها؟

وأيضًا لو لم تكن الأسماء مشتملة على معان وصفات لم يسغ أن يخبر عنها بأفعالها فلا يقال يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد؛ لأن ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها فإذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها وإذا لم تكن الأسماء ذات أوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة التي لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به فكانت كلها سواء ولم يكن فرق بين مدلولاتها وهذه مكابرة صريحة ولو خلت من المعاني لم تكن حسنى ولا كانت دالة على مدح ولا على كمال ولساغ وقوع أسماء الانتقام مقام أسماء الرحمة وبالعكس[1].

وإذاً فالمقبول نصًا وعقلاً أن الأسماء دالة على الصفات ومشتقة منها وأنه لا يمنع التعبير عن مصادرها بالصفات وليس في ذلك بأس شرعي ولا يترتب عليه مخالفة أو خلل في العقيدة، فإذا استعملها الصوفية وتحدثوا فيها فليسوا مبتدعين.

طبيعة النظرة الصوفية إلى الصفات

المتذوق لأحوال الصوفية والمتأمل في عباراتهم ولطائفهم يدرك أنهم سلكوا طريق المجاهدة الصعبة، وتنقلوا من مقام إلى مقام؛ كي تتصفى نفوسهم فتصلح لعطايا الحق ومننه وتجلياته الذاتية والصفاتية والفعلية؛ ولكي تهطل عليهم وارداته ومقتضيات صفاته وأسمائه، وتدلنا مشاربهم وإلهاماتهم ومواجيدهم على أن قلوبهم أحبَّت مَن تعرفه وتخافه وترجوه وتشتاق إليه وتلتذ بقربه وتطمئن إلى ذكره وتشاهده بالإحسان في الطاعة والعبادة وسجل مصطلحاتهم يشهد بحقائق الآثار والتنزلات التي أحدثتها أنوار الأسماء والصفات بين جوانحهم.

---

(١) ابن القيم: مدارج السالكين ج١: ٢٨ — ٣٠.

حيث جاء الكثير منها مشتقًا من الشعور الصوفي بفيض النعوت الربانية والتحقق بها والفناء تحت توجهاتها الظاهرة، والتقلب بين صفات الجلال خشية وخوفًا ورهبة وبكاء وبين صفات الكمال حبًا وقربًا وتنعمًا واسترواحًا وشوقًا.

ولولا آثار الصفات والأسماء فيها ما أحسوا بكل هذا، ومن ثم فالمتطلع إلى تلكم الفيوضات والساعي إلى هذه المنح والذائق لها لا يدين بذات معطلة من الصفات، وطبيعة الحياة الروحية بآمالها وأسرارها ومذاقاتها شاهدة ولو لم ينطق أربابها بالاعتراف والإيمان بالصفات ثبوتًا وفعلاً وتحققًا أعني صراحة أنهم لو لم يكثروا من الأقوال المثبتة لاستندوا إلى أن أحوالهم تسد مسد أقوالهم وتفصح بلسان الحال الجلي عن عقيدتهم.

كما أنهم لم يقدموا شواهد عقلية على إثبات الصفات و لم يتعمقوا في كونها عين الذات أو غيرها؛ لاكتفائهم بما ورد في الكتاب والسنة عن الأسماء والصفات وهما أغنى المناهج استدلالاً ويقينًا، على معنى أنهم جاروا السلفيين في الاكتفاء بإثبات الصفات والإيمان بها.

كما وردت دون تعمق فيما زاد على ذلك اللهم إلا التوسع في الجوانب الروحية، ولقد تتبعنا أقوالهم في التراجم فلم نعثر لهم على براهين عقلية مثبتة أو على تغلغل في علاقة الصفات بالذات وكونها عينًا أو غيرًا إذا استثنينا الغزالي وابن عربي ومن تفلسف وسنفصل بعض هذه النقاط على وجه يوضح انتماء الصوفية ومنهجهم.

الوادي المقدس بين جبلين

دفعت أفكار المشبهة من الكرامية أتباع أبي محمد عبد الله بن كرام التي ادعت التجسيم والاستقرار والجوهرية لله، وجوزت عليه الانتقال والتحول والنزول والجهة والفوقية، وأفكار عبيد المكتئب من المرجئة الذي زعم أن الله على صورة إنسان، وبيان بن سمعان الشيعي الذي افترى فقال: إن الصورة الإنسانية هي الصورة الإلهية في كل أعضائها وأجزائها وجوز الفناء على الله إلا الوجه.

وإلى القول بالجسمية والصورة نحا المغيرة بن سعد العجلي وهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي من الشيعة أيضًا،كما أجرى مضر وكهمس جميع الصفات الواردة من الوجه واليدين والجنب والصورة والقدم وغيرها على حقيقتها وقالوا بماديتها وأنها صفات حسية[1].

كل هذه الأفكار حفزت الصوفية أثناء حديثهم عن الذات وصفاتها أن يقولوا: إن الوادي المقدس أو المعرفة الحقة هي المبنية على الوحي الذي نادى الله من أجله موسى أن يخلع نعله استعدادًا للتلقي في وادي القرب والسماع، تلك المعرفة التي تنأى عن جبل التشبيه الذي أحال الفكر الإلهي عند أربابه إلى مادية وحسية بحتة، كما تنأى عن جبل التعطيل الذي نفى عن الله صفاته وجرده من نعوته، وترى أن الصواب هو الجمع بين إثبات الصفات بلا تشبيه وبين التنزيه بلا تعطيل استنادًا إلى قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

فكانت تلك الآية بشطريها التنزيه والإثبات هي الدليل الذي ارتكز عليه الصوفية وهي النور الذي شع لهم في هذا الوادي، ودارت إشاراتهم حول معناها

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ج١: ٩٥، ٩٩ – ١٠٣، ١٢٦، ١٦٤ – ١٦٨، ٩٦ – ٩٧.

ومغناها، فأعلن الدقائق أن المريد صاحبُ وَلــه لأن المراد بلا شبه ومثلــه أعلى لــيس كمثلــه شيء[١] وحمل الصوفية على معاصريهم من المشهبة والمعطلة حملة شديدة يطعنونهم بالجهل والعمى ويثبتون الصفات للــه مع كامل التنــزيه لــه جل ثناؤه.

يقول الشاشي: المشبه أعشى والمعطل أعمى، والمشبه متلوث بفرث التجسيم والمعطل نجس بدم الجحود، ونصيب المحق لبن خالص وهو التنــزيه، انــزل من علو التشبيه ولا تعل، قلل أباطيل التعطيل فالوادي المقدس بين جبلين[٢].

ويؤكــد عــلي بن أحمد البوشنجي على أن الصوفية يثبتون ذاتًا غير مشبهة بــالذوات ولا معطلة بالصفات[٣] وقال أبو بكر الزهرباذي عن المعرفة: إنما اسم ومعناه وجود تعظيم في القلب يمنعك عن التشبيه والتعطيل[٤].

والتنــزيه الصادق بالقول والبيان والاعتقاد يكون بتقديس الحق عن مشابهة الخلــيقة وإفــراده عــن أوصاف الخلق، وإبعاده عن الحدوث وما يقتضيه، وعن موجبات التعطيل والتشبيه[٥] كما ذكر القشيري.

أمــا الهجويــري فــيرى أن أركــان علم الحقيقة ثلاثة العلم بذات اللــه ووحدانيــته ونفــي التشبيه عن ذاته المنــزهة جل جلاله، والعلم بصفات اللــه وأحكامهــا، والعــلم بأفعال اللــه وحكمته أما العلم بذات اللــه وهو الأول فيقتضي أن اللــه تعالى موجود في قدم ذاته بلا حد ولا مكان ولا جهة ولا شبيه

---

(١) المقرى: نضح الطيب ج٣: ١٤٨.
(٢) المقرى: نضح الطيب ج٣: ١٤٨.
(٣) نفسه.
(٤) الطوسي: اللمع: ٩٤.
(٥) القشيري: شرح أسماء اللــه الحسنى: ٥٤، ٤٢، ٤١.

ولا صاحبة ولا ولد، بعيد عن كل تصور وقياس، وصفاته قائمة به سبحانه وهو قائم بذاته خالق للخلق وأفعالهم[1].

وبهـذا قال عدي بن مسافر ولـه جل شأنه الأسماء العظام والمواهب الكرام وهو حي بحياة وعالم بعمل وقادر بقدرة ومريد بإرادة وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكـلم بكلام[2] حسبما أشار الجيلاني أما ابن عربي فحينما تعرض لهذه النقطة مـن الجمع بين التشبيه والتنـزيه أو الإثبات مع تنـزيهه سبحانه أخذ يفلسف الفكرة الصوفية فلسفة ذوقية لا منطقية.

أي إنهـا فلسفة لا تقوم على المقدمات الضرورية وإنما تعتمد على النظرات القلبـية والتوسـع في المعـاني الروحية، وتعتبر نوعًا مميزًا للتفلسف الصوفي عن التفلسف التقليدي أو التفلسف العقلي الخالص.

وعمـد ابن عربي من وراء فلسفته تلك إلى الرد على المعطلة والمشبهه معًا، وقـد بـدأ أولاً بالـتفرقة بين التنـزيه الأزلي الذي ثبت للـه في الأزل بطريق الأصـالة والـتعالي على ما يقتضيه كبرياء ذاته لا بنسبة من غيره ويسميه الجيلي بالتنـزيه القديم في مقابل التنـزيه الحادث الذي يستحقه اللـه بنفينا عنه المماثلة والمشابهة والنسبة التي بينه وبين المخلوقات.

والتنـزيه الأول: لـيس وصـفًا للـه لكون الذات هكذا بحكم جلالها وكمالها.

والتنـزيه الثاني: هو وصف للعبد، بمعنى أن محلـه منـزه على أن يقوم به

---

(١) الهجوري: كشف المحجوب ج١: ٢٠٧ – ٢٠٨.

(٢) الجيلاني :الغنية : ج١: ٤٨، ٥٠.

اعتقاد ما لا ينبغي أن يكون الحق عليه[1] وما يقال عن التنزيه يقال عن التشبيه، فلله صفات اتصف بها أزلاً ووصف بها نفسه.

ولا ينبغي لعبد أن يقتصر على التنزيه فقط ولا على التشبيه فقط؛ لأن الاقتصار على التنزيه عين التحديد والتقييد، إذ تنزيهه سبحانه تمييزه عن المحدثات، وكلما تميز عن شيء فإنما يتميز عنه بصفة منافية لصفة المتميِّز عنه فالصفة إذًا تقييد وحد.

ومن ناحية ثانية: فالتنزيه عن الجسمانيات تشبيه بالروحانيات في التجريد، والتنزيه عن التقييد إطلاق والإطلاق تقييد بكونه مطلقًا عن كونه مقيدًا والله سبحانه منزه عن الاثنين.

وكذا من شبهه وما نزهه فقد قيده وحدده وما عرفه ثم يقول: تفرقت خواطر التشبيه، وتشتت خواطر التنزيه فإن المُنزهَ في الحقيقة قيَّدَهُ وحصره في تنزيهه وأخلى عنه التشبيه والمشبه أيضًا قيده وحصره في التشبيه وأخلى عنه التنزيه، فلا يطلق على التقييد ولا يقيد فإن الإطلاق تقييد لتميزه عن التقييد، ولو تميز تقيد في إطلاقه، ولو تقيد في إطلاقه لم يكن هو فهو المقيد بما قيد نفسه من صفات الجلال، وهو المطلق بما سمى به نفسه من أسماء الكمال، وهو الواحد الحق الجلي الخفي لا إله إلا هو العلي العظيم[2].

فالمعطلة مقيدة، والمشبهة محددة، والواقف عند واحد منهما إما جاهل وإما صاحب سوء أدب أو فاسد الاعتقاد،ولكن من جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه ووصف بالوصفين على الإجمال فقد عرفه مجملاً لا على التفصيل،

---

(١) ابن عربي: الفتوحات ج١: ٢٢٧ الجيلي الإنسان الكامل ج١: ٣٧ – ٣٨.

(٢) الفتوحات ج١: ٦٧٨، وفصوص الحكم: ٤٨ – ٥١.

والأمر في الحقيقة قرآن لا فرقان وينشد:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيدًا ... وإن قلت بالتشبيه كنت محددًا
وإن قلت بالأمرين كنت مسددًا ... وكنت إمامًا في المعارف سيدًا

ويقول:

العقل نزه والتحديد يأخذه ... والشرع ما بين تنزيه وتشبيه[1]

يشير بذلك إلى الآية السابقة من سورة الشورى، وإلى مثل أقوال ابن عربي يذهب ابن قيم الجوزية مؤكدًا على ضرورة الجمع بين النفي والإثبات[2].

وإننا لنجد لهذه الأقوال رغم تفرعها أصلاً في الشرع؛ حيث تصح الآيات التي تتحدث عن تنزيه الله لذاته أن تكون تنزيهًا قديمًا يليق بما عليه الحق في كمالاته كقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢] ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[المؤمنون: ٩١].

وكذا كل آية سبح الحق فيها ذاته أو نزه نفسه تنزيهًا قديمًا على حد قول القرطبي[3]، بينما ترد الآيات الكثيرة الدالة على أن كل ما في السماوات والأرض يسبحه وينزهه، وتنزيههم يمكن أن نطلق عليه باعتبار إنشائه وبدئه أنه محدث بالنسبة للمسبّح مع التحميد والذكر والتعظيم والتوقير كقوله جل شأنه: ﴿وَسَبَّحُواْ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [السجدة: ١٥] وقال: ﴿لِّتُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾[الفتح: ٩].

---

(١) فصوص الحكم: ١٣١، وديوان ابن عربي ١٥٣.

(٢) ابن القيم مدارج السالكين ج١: ٤٨٣.

(٣) تفسير القرطبي: ٤٣١٩، ٣٦، ٢٣٧.

ويقول القرطبي في شرحها: خلط التسبيح بالحمد[1] ووصله بالتعظيم؛ حتى يتحقق المسلم بالجلال والتنزيه والكمال في الإثبات والتعظيم، بينما علق ابن كثير على قوله جل شأنه على لسان الملائكة: ﴿ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾[البقرة: ٣٠] فقال: ننزهك مما يضيفه إليك أهل الشرك وننسبك إلى ما هو من صفاتك[2].

وهذا ما يؤيد بقوة وجهة النظر الصوفية ويجعلها شرعية سنية، ولا غرو فقد أعربوا عن طريقتهم في الإقرار بالصفات مع التنزيه وبينوا أنها نابعة من الشرع وما يقتضيه الإيمان فلا يصفون الله إلا بما وصف به نفسه من صفاته ولا يضيفون إليه وصفًا زائدًا من تلقاء أنفسهم أو من اختراعهم بل يقولون نصفه من حيث هو موصوف بصفات حقيقية له أخبرنا عنها فأثبتناها دون أن نضيف له من عندنا نعتًا ولا نسلب عنه صفة أخبرنا عنها لنفسه، ولم يلبسوا طريقتهم هذه أثواب العقل وحلله وإنما أشربت مذاقات الإيمان واستعذبت التعظيم وأيقنت بالجلال والكمال إيقانًا قلبيًا وشعوريًا لا منطقيًا جدليًا.

ولذا أفصح الكثيرون منهم على الاعتماد على المنهج الديني والنص الشرعي فقال أبو علي الكاتب المعتزلة نزهوا الله من حيث العقل فأخطئوا، والصوفية نزهوا الله من حيث العلم فأصابوا وأعلن علي بن وهب السنجاري أننا نأخذ عقيدتنا أصلاً من الشرع، وأصرح ما دلنا على طريق القوم هو ما جاء على لسان عدي بن مسافر حين قال: حرام على العقول أن تمثل الله، عز وجل وعلى الأوهام أن تحده وعلى الظنون أن تقطع، وعلى الضمائر أن تعمق، وعلى النفوس أن تفكر، وعلى الفكر أن يحيط، وعلى العقول أن تتصور إلا ما وصف به ذاته في

---

(١) نفسه.

(٢) تفسير ابن كثير ج١: ١٠٢ – ١٠٣.

كتابه أو على لسان نبيه ﷺ[1].

وهـــذا النص جامع لما أكده عمرو بن عثمان وإبراهيم القصار والكلاباذي ولمـــا ذكروه من نفي التوهم والتصور في إثبات الذات والصفات ومن نفي كل قـــياس بيـــنه ســـبحانه وبين شيء من مخلوقاته[2] ؛ لأنه هو المنـــزه عن الأمثال والأشـــكال وكيف تشبه الحقيقة الخلقية وكيف تماثل القدرة الفطرة حسبما قال القشيري[3].

وبـــذا قدم لنا الصوفية مسلكًا شرعيًّا يقوم على النقل ويبتعد كثيرًا جدًّا عن الـــركون إلى العقل وأقيسته وبراهينه ولغته، ولقد استبدلوا بمقدمات العقل رقائق القلب وإشارات الذوق، ونبهوا بجلاء أن معرفتهم تفوح من حقائق الإيمان ومن الإقرار اليقيني للـــه بالوحدانية والربوبية المتمتعة بصفات الجلال والجمال مع نفي الأنداد عنه جملة[4].

ولا تكاد تشم منها رائحة العقل إلا من أفواه المتأثرين بالمتكلمين أو الفلاسفة وسنسوق بعض النماذج لهما قريبًا.

موقف الصوفية من مشكلة علاقة الصفات بالذات

رأيـــنا كـــيف أن القوم أثبتوا الصفات بلا تشبيه ولا تعطيل إثباتًا يقوم على الـــنقل بعـــيدًا عن كل تصور عقلي، وقد وقفت أنظار جمهورهم إلى هذا الحد، وحذر أرباب الطريق مما زاد على ذلك من الحديث عن علاقة الصفات بالذات؛ نظرًا لصعوبة المشكلة، وكونها ليست من الأصول التي يجب على المكلف البحث

---

(١) الطبقات الكبرى للشعراني ج١: ٩٥.

(٢) تاريخ بغداد ج٢: ٢٢٤ وطبقات السلمي ٧٧.

(٣) شرح أسماء اللـــه الحسنى: ٤٢، ٤١.

(٤) كما قال التستري والنيسابوري (الرسالة القشيرية: ١٤٧ وطبقات السلمي: ٨٦.

عـنها ولا تسـتطيع العقول أن تصل إلى حقيقتها، وخوفًا من أن تزل قدم بعد ثبوتها؛ لذا نهى الرفاعي كل مريد أن يدخل في هذه المعضلة قائلاً: لو تكلم الرجل في الذات والصفات كان سكوته أفضل[1].

وأفصـح الشـيخ محمـد الصغير عن مضمون عبارة الرفاعي فقال: يكفي المكلـف أن يعرف أن اللـه موجود، ولا يجب عليه معرفة أن وجوده تعالى عين ذاتـه أو غـير ذاته؛ لأن ذلك من غوامض علم الكلام[2] وخفاياه التي لا ينبغي للسـالكين أن يخوضوا فيها وإلا انـزلقوا فيما انـزلق فيه غيرهم، ومن ثم هتف الشـيخ زكـريا الأنصـاري بأعـلى صوته: بَعِّد قلبك عن الفكرة في الذات وصفاتها[3].

فـإذا ما قال الكلاباذي إن الصوفية أجمعوا على أن الصفات لا هي هو ولا غيره[4] فقد أخطأ؛ لأن هذا الرأي ظهر على لسان الأشعري في بداية القرن الرابع الهجـري بعدما قام التصوف وتكلم ذو النون والسري والجنيد في علم التوحيد على طريقة السلف، ووفدت إلينا عبارات الصوفية المعاصرين للأشعري في القرن الـرابع ومن عاشوا بعده تمنع الخوض في هذه المشكلة كما رأينا حتى لا يشغلوا أنفسـهم بما لا طائل تحته ولا فائدة ترجى من ورائه، وربما لا يأمنون معه الزلل ويخشون منه الفتنة مستمسكين في ذلك بالمنهج السني.

وعـلى العكـس فلـيس هناك ما يمنع أن يكون الصوفية بمسلكهم العلمي والذوقـي في هذه المسألة هم الذين كان لهم كبير الفضل دون الجماعات السلفية

---

(١) طبقات الشعراني ج١: ١٢٠.

(٢) شرح فوائد الفرائد في ضابط العقائد للدردير: ١٩.

(٣) شرح الشيخ زكريا على الرسالة القشيرية: ٦.

(٤) الكلاباذي: التعرف: ٣٦.

الأخرى في حمل كثير من المتكلمين عن ترك الخوض في تلك المشكلة؛ لأن محمد بن أسعد الدواني بعدما جال جولة سريعة فيها كر راجعًا وهو ينادي: إنما لا تدرك عقلاً بل كشفًا[1].

وصرح الدردير الفقيه المالكي بقوله: كم هنا من أسرار اختص بمعرفتها العارفون الأخيار[2] وأكثر من هذا فلربما حملوا الأشعري نفسه على العودة إلى الكتاب والسنة في مسألة الصفات خاصة في كتابه: الإبانة على أصول الديانة[3].

وأخيرًا فلا يخفى أن حكمنا في هذه المسألة ينسحب على الأكثرية من الصوفية، ويستثنى من ذلك بعض من كان له ماضٍ من علم الكلام أو مزج التصوف بالفلسفة.

موقف الغزالي وابن عربي من المشكلة

إذا تتبعنا ما قاله الغزالي في كتبه وجدناه مثبتًا للصفات ووجدنا له أكثر من رأي في علاقة الصفات بالذات، فمرة نراه في كتابه: الاقتصاد في الاعتقاد يدافع عن وجهة نظر الأشاعرة مبينًا الصفات زائدة على الذات قائمة بها وهي قديمة ويصحح قولهم فيها: لا هو ولا غيره[4] ثم يرد بعنف على خصومهم، وفي كتابه: معارج القدس نراه مرة أخرى يقول: عالم بذاته وعلمه بذاته ليس زائدًا على ذاته، فالعالم هو نفسه والمعلوم نفسه ويثبت لله إرادة وعناية، ولكنه يرى أنهما لا يزيدان عن ذاته[5]، كما تقول المعتزلة.

(١) شرح الدواني على العقائد العضدية: ٤١.

(٢) شرح فوائد الفرائد: ١٩.

(٣) الإبانة: ٨، ٩.

(٤) الاقتصاد: ٥٤، ٥٨ — ٥٩ والمضنون به على غير أهله: ١٣٤.

(٥) معارج القدس: ١٩٠ — ١٩١.

وفي مرة ثالثة يسوق رأي الحكماء في هالة من التقدير قائلاً: وقال غيرهم من المحققين إنها نسب وإضافات ثابتة الأحكام معدومة الأعيان ومعنى كونها معدومة الأعيان أنها نسب زائدة على مفهوم الذات، ثم يستطرد في احترامه قائلاً: وقال غيرهم من السادة: اعلم أن الأسماء والصفات ترجع إلى عين واحدة إذ لا كثرة هناك بوجود أعيان زائدة على الذات المقدسة، كما زعم من لا علم له بالله تعالى من بعض النظار[1] وهكذا رأيناه طورًا أشعريًا، وآخر معتزليًا، وثالثًا يثني على وجهة النظر الفلسفية ويصف أربابها بالمحققين والسادة ويتهم خصومهم بالجهل وعدم العلم بالله. ولو لم تجد آراؤهم صدى في نفسه وقبولاً ما مدحهم ولا رمى غيرهم بعدم العلم.

أما ابن عربي فإنه مال إلى المعتزلة أولاً فقرر أن مفهوم الصفات سلبي، وأن معنى كون الله عالمًا ليس بجاهل وكونه قادرًا ليس بعاجز، وإذا قيل الله موجود أو حي فمعناه ليس بمعدوم وليس بميت، ولا ينبغي أن نجيب بلفظة تعطي الاشتراك في الثبوت؛ لأن الصفات لو كانت ثبوتية لكانت غير ذاته، وكنا نعرفه بنفس ما نراه، ولم يكن الأمر كذلك فدل على خلاف ما يعتقده أهل النظر وأرباب الفكر الصفاتيون من المشبهة أرباب العقول[2].

وتلك هي وجهة نظر المعتزلة تمامًا، بل لم يُخْفِ ابن عربي تأثره بالاعتزاليين فذكرهم في معرض حديثه لتلك الفكرة قائلاً: إن الذي دفعهم إلى القول بالسلبية: غيرتهم أن يشترك الحق مع كون من الأكوان في حال أو عين أو نسبة؛ فلهذا كان مقصودهم أن يلحقوا الأعيان بمطلق العدم[3] وبهذا قال النظام من

(١) الغزالي: روضة الطالبين ١٦٦ — ١٦٧ ضمن مجموع: المعرج ١٩٠.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢: ٥٦.

(٣) ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢: ٥٦.

المعتزلة وضرار بن عمرو وحفص الفرد من الجبرية.

وأيضًا وافق الحكماء ثانيًا في القول بأن الصفات ليست أمرًا زائدًا على الذات خشية ألا يكون الذات إلا بها، أو أن تتصف بالنقص إذا لم تقم الصفات بها، أو تكون معلولة لها وهي عينها فيكون الشيء معلولاً لنفسه أو غيرها فيكون معلولاً لعلة أجنبية، ويلزم منها تقدم العلة على الذات، وافتقار الذات إلى العلة، ووجود أكثر من علة لتعدد الصفات وهذا كله محال، وإذا استحال هذا بطل كون الصفات أعيانًا زائدة على ذاته وثبت أن: مشيئته وإرادته وعلمه وقدرته ذاته. وتعالى الله أن يتكثر في ذاته، بل له الوحدة المطلقة(١).

وبهذا قال الفارابي وابن سينا، وبجانب هذا فقد تبنى وجهة نظر الفلاسفة في القول بأن الصفات السلبية والتنزيهية لا تدل على تعدد ذاته لكونها مجموع ذاته ومعقولة في التمييز بعضها من بعض، وأما الصفات الكمالية فهي نسب وإضافات لا أعيان زائدة وهي أمور اعتبارية لا تؤثر في وحدة الذات وليست علة لكماله(٢).

وبالنظر إلى هذه الآراء فإن ابن عربي كان أقرب إلى المعتزلة والحكماء من الأشاعرة خلافًا للدكتور عثمان يحيى وإذا كان لنا نعقب على مسلك الغزالي وابن عربي فإننا:

(١) نلفت النظر بادئ ذي بدء أن التمايز بين الصوفية السنيين والمتمسكين بما عليه السلف وبين الصوفية المتأثرين بالنزعات الكلامية والفلسفية يظهر أكثر ما يظهر في كل من يتصل بالتوحيد والمسائل الإلهية والكلامية بصفة

---

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ج١: ٣٧١، ٢١١، ٣٨٠.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية ج١: ٥٢، ٥١، ٥٣.

عامة، وذلك عندما نرى الحشد الأكبر من رجال القوم ينأون بأنفسهم عن التغلغل والتعمق وإثارة المشاكل ويتورعون عن التعامل مع الذات الإلهية تعاملاً عقليًّا تخضع فيه الأفكار المتصلة بالله لمنطق العقل وتصوره، بل يستمدون يقينهم بالله من كتابه وسنة نبيه ﷺ.

وفي الوقت نفسه نرى مجرى آخر من بين الصوفية يعلنون في كثير من المناسبات تمسكهم بالشرع واعتمادهم عليه، ولكننا سرعان ما نجد مواقفهم تقترب من العقل أكثر من اقترابها إلى الشرع، وتجعل العقل سندًا لها في علاج المشاكل بصورة تفوق الركون على الشرع فيها.

ولذا تعمدنا إبراز التيار العام السني والتنبيه على المجرى الآخر كلما عنت مشكلة ينفصل هذا عن ذاك فيها، ولم نعتمد على مجرد إعلان أي فريق أو أي صوفي بمفرده، بل كان جل اهتمامنا بحقيقة الموقف الذي يقفه كل على حدة وبواقع المسلك الذي يعلنه صراحة، والذي قد يجد المنصف نفسه إزاء بعض الأفكار -كتلك التي سيقت على لسان الغزالي وابن عربي- عاجزًا عن الدفاع عن أربابها وإبقاء صفة السلفية الكاملة لهم، وذلك لما يبدو عليها من تناقض أو من تأثر بالغ بتيارات كلامية أو فلسفية أو من خروج عما عليه رجال السلف الصالح؛ ولأن أصحابها وهم يعالجون بعض المسائل يرتدون ثوب العلم، ويظهرون وكأنهم يمثلون الثقافة العلمية والروح الفكرية أكثر من تمثيل الروح الدينية الصرفة.

وتعمدنا أن نسوق الغزالي وابن عربي كشاهدين وكممثلين لهذا الرافد الذي يجري على قاع كلامي أو فلسفي، وما أدل على تمثيل هذين الصوفيين وأشباههما للروح العلمية من تقلبها بين وجهات النظر المتعددة والمتناحرة وارتدائهما لعدة أثواب فكرية، كل ثوب له أعلام ووشى يخالف الثوب الآخر.

(٢) وإذا خصصنا الغزالي بوقفة انفرادية وجدناه رغم ما قلناه في المراحل التي مر بها؛ لكي يصبح أكثر ميلاً إلى السنة لم يسلم تمائيًا من صلاته بالكلام والفلسفة، ولم يكن سلفيًا بحتًا في جميع مواقفه مما جعل ابن خلدون يعده أول من كتب علم الكلام على طريقة المتأخرين الذين مزجوا العقائد بالفلسفات والأقيسة المنطقية[1].

وقال دي بور: إن مذهب الغزالي في الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفي، شعر بذلك أو لم يشعر[2].

ونحن نقول إن انخراطه في سلك التصوف قد حرره من علم الكلام إلى حد كبير ولم يجعله أسيرًا لبراهينه ومسائله بصورة كلية وإن بقيت له بعض الصلات، وقد دفعته تلك الحرية إلى أن يكون سنيًا أحيانًا أشعريًا أحيانًا أخرى، ومعتزليًا أو فيلسوفًا في مرة ثالثة دون التقيد بمذهب الأشاعرة الذي كان عليه قبل التصوف.

وفي هذا الموقف الذي نحن بصدد دراسته كان يجب عليه فيه ألا ينحاز إلى رأي الأشاعرة ولا إلى رأي المعتزلة؛ لأن كلاً منهما لم يسلم من النقد، ولم يسلم من الخصوم بأي دليل مما اعتمد عليه الفريقان، فلم يصحح المعتزلة قياس الغائب على الشاهد الذي عده الأشاعرة أول دليل في إثبات الصفات وزيادتها، وردوا عليه بأن الصفات مختلفة شاهدًا وغائبًا حسب اتفاقكم.

ومن العجيب أن الغزالي نفسه دحض القياس، وقَالَ: إن الله مباين للشاهد ومنزه عن جميع صفات المخلوقات، وفوق ما يصفه الواصفون: فَلَكَ العلو

(١) ابن خلدون: المقدمة ٣٩٧.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٢٢٣.

الأعلى فوق كل عال، والجلال الأمجد فوق كل جلال، ضلت فيك الصفات، وتقدست دونك النعوت، وحارت في كبريائك لطائف الأوهام، وهذه كلمات الأبرار المصطفين الأخيار[1] ونادى بالإمساك عن الحديث في اللــه حسبما جاء في الحديث: «إذا بلغ الكلام إلى اللــه فأمسكوا».

وعندما قال الأشاعرة: إنه لو كان مفهوم كل صفة عين الذات لم يفدْ حملها رد الإيجي بأنه لا يفيد إلا زيادة المفهوم دون الماصدق، وإذا قالوا: لو كان العلم نفس الذات، والقدرة نفس الذات، لكان العلم نفس القدرة ولكن مفهومهما واحدًا، بالتالي رد الخصوم بأن التغاير في المفهوم كافٍ لتحقيق التمييز بينهما مع كونهما نفس الذات[2].

وهكــذا لم تسلم وجهة النظر الأشعرية من الاعتراضات، فكان ينبغي على الغزالي أن يدع ما عليه إشكالات لما فيه السلامة وهو التفويض وترك الخوض مع التصديق بالنعوت والصفات، خاصة وأن الأشعري نفسه قد رجع إلى الكتاب والسنة ودعا إلى ذلك في كتابه الإبانة كما سبق، وأيضًا فهو ليس مسلك الصوفية الذوقيين المعتدلين الذين يمثلون الجمهور الحقيقي للحركة الصوفية، والتي قامت أساسًا على الشرع وتطلعت إلى أسراره.

ولا يفوتنا أن نشير بصراحة إلى أن المريد الذي دخل رحاب التصوف خاليًا من الانتماء المذهبي الكلامي أو الفلسفي، وتتلمذ على شيخ اختص بهذه الميزة نشأ غالبًا على مذهب السنة، والطالب الذي وفد على الساحة الصوفية من حقول الفرق أو التفلسف لم يسلم غالبًا من الأعشاب الضارة التي عهدها في البقاع السابقة، ومن الفريق الأول تكوَّن الجمهور المعتدل، ومن الفريق الثاني

(١) معارج القدس: ١٩٣.

(٢) الإيجي: المواقف ج١: ٣٤٦.

تشكل التيار الذي مزج الروح بالعقل.

(٣) ونختتم هذا التعقيب باللقاء مع ابن عربي الذي جاس خلال الديار الكلامية والفلسفية والسلفية، والذي أكثر الميل نحو الفلسفة والنزعات المصطبغة بذلك، وهذا هو السر في أنه تبنى وجهة نظر المعتزلة لقربهم من الفلاسفة والتقائه معهم في مسألة الصفات على وجه خاص، وليته علم أن أدلة هؤلاء لم تسلم هي الأخرى من الطعون؛ حيث رد الأشاعرة على دليل الأحوال الأول، وهو: لو كانت الصفات زائدة للزم تعدد القدماء وبه كفر النصارى فقالوا: إن الكفر إثبات ذوات قديمة لا ذات واحدة لها صفات قديمة.

كما ردوا على قول المعتزلة: إن عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج إِلَى الغير بأن العالمية ليست أمرًا وراء قيام العلم به، فيحكم عليها بأنها واجبة كما تقولون أنتم يا معتزلة، إلى آخر ما قال هؤلاء ورد هؤلاء، فكان الواجب على ابن عربي أن يترك المطعون فيه ويفد إلى اليقين الصافي، هذا من ناحية، وأيضًا فإن فكرة سلبية الصفات أو نفي الضد لا يثبت المقابل، بل لا بد من زيادة على السلب حتى يصح الاتصاف.

وفوق هذا فإن الوقوف عند القول بسلبية الصفة يتنافى مع رأي ابن عربي في نظرية الوجود وإن كل ما فيه إنما هو أثر الصفات ومقتضى الأسماء، والوجود الساري في الموجودات حق ظاهر أبدعه الحق الباطن، وكل صفة فيه إنما هي اسم للمسمى وهو الله المسمى بكل اسم والموصوف بكل صفة والمنعوت بكل نعت[1] ولو كانت الأسماء والصفات سلبية ما تحقق الوجود الظاهر.

وبالتالي فقد بطل القول بالنفي وصح الإثبات وتناقض ابن عربي مع نفسه

---

(١) ابن عربي: الفتوحات ج٢: ٧٠ – ٧١، ولوامع البيان للفخر الرازي: ١٧.

تناقضًا بينًا، وإني لأرجو أن يكون قد أدرك عدم صحة ما عليه المعتزلة والحكماء ومـا جاراهم فيه فصححه في تحفة السفر، وهو يعظ المريد ويبين صفته ومقاماته عـندما قَـالَ: وأن تكون عقيدة السالك خالصة نقية بأن يكون اعتقاده اعتقاد السلف بريئًا من الرفض والاعتزال والجبر والتعصب والجدال[1].

وأخشى ما أخشاه على النفس وعلى ابن عربي أن يكون قالها يعظ المريدين ولا يعـظ نفسـه أو أن يكون قد قالها مدعيًا أن حال المريد لا يسمح لـه إلا بتقليد السلف، أما هو فقادر على الخوض في المسائل وتشقيقها.

وأخيرًا فإني أدعو الكل إلى الرجوع لحومة النور ويقين الكتاب والسنة وترك الجدال والمراء والاعتصام بما جاء به الرسول ﷺ فقد صح قولـه: «**تركـت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدًا كتاب اللـه وسنتي**» ولا عيب في الرجوع ولا حـرج، فقد رجع كثير من المتكلمين بعدما ثبت لهم خيبة ما هم عليه وسوء صنيعهم حين خاضوا في الصفات حسبما حدثنا ابن الصلاح[2] في فتاويه.

(١) ابن عربي: تحفة السفر: ٧٥.

(٢) فتاوى ابن الصلاح: ٣٧، ٣٨.

الصفات السمعية الموهمة

إذا ثبت أن الصوفية اختلفوا عن النفاة والمؤوِّلين من المعتزلة وعن الصفاتيين المشبهة من الكرامية والشيعة والمرجئة والحشوية، واتضح لدينا أنهم نزهوا الحق من إثبات الصفات، وأن الأكثرية منهم لم تخض في المشاكل وراء ذلك، فما موقفهم على وجه التحديد من النصوص التي أوهمت التشبيه، كالاستواء واليد والقدم والأصبع والأنامل والوجه واليمين والجنب والساق والفوقية والقرب والمعية والإتيان والنزول والمجيء والفرح والضحك والتبشبش وغيرها مما نطق بها القرآن والحديث؟

لكي نجيب على هذا، ولتستبين المواقف الصوفية لاحظنا أن رجال القوم تنوعت مواقفهم، فبينما نرى الأكثرية منهم تفوض المعنى إلى الله مع الإيمان بأصله، وتحيل ظاهر اللفظ، إذا بفريق آخر يسلم بنفس اللفظ الظاهر وما يحمل من معان، وإذا بفريق ثالث يتردد بين التفويض والتأويل، وسنتجول مع هؤلاء وهؤلاء ثم نحكم في النهاية حكمًا عامًّا.

أولا: التفويض المعنوي

إنما سمينا النوع الأول من التفويض بالمعنوي لأن أربابه حكموا بالتشابه اللفظي فقط، وقالوا: نسلم ما تحت اللفظ من معنى لعلم الله، ونتوقف في الحكم على تعيين المراد، ويرى أبو بكر الواسطي أحد أتباع هذا الفريق أن الله ليس كذاته ذات ولا كصفته صفة، إلا من جهة موافقة اللفظ.

ويشرح القشيري هذه العبارة فيقول: قد يوافق اللفظه اللفظ والاسم الاسم ولا يقتضي التشاكل لعدم التساوي بكل وجه[1] وبالتالي فمهما تشابهت بعض

(١) أسماء الله الحسنى للقشيري: ٣٨، ٤١.

الصفات السمعية مع ما لدينا من صفات وأسماء، فإنه لا يعني أن الذوات متشابهة؛ لأن التشابه اللفظي لا يثبت التناسب بين الذوات ولا يلغي التباين، وإنما يحدث ذلك لو كان التشابه في المعنى لا في الأسماء[1].

وعلى هذا اتفق الصوفية مع ابن حزم الظاهري، وعندما انتقل الصوفية للحديث عن مفهوم الألفاظ المهمة ومعانيها أكد الفضيل والجنيد على سلامة التفويض، وعلى ضرورة أن يلتزم المريدون بالإيمان بأنه سبحانه ينزل ويأتي ويفعل ما يشاء بلا كيفية ولا جهة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا تحديد[2] ، وقرر السهروردي أن هذا التوقف هو مذهب الصوفية كافة في كل صفة سمعية[3] وقال ابن زروق: ومذهب الصوفية في ذلك تابع لمذاهب السلف في الإثبات والنفي، فليس عندهم إلا اعتقاد التنزيه ونفي التشبيه مع تفويض ما أشكل بعد نفي الوجه المحال، وهم يؤمنون بالأصل ويسلمون بثبوته لله مع اليقين بالتفويض في تعيين الكيفية أو المراد[4].

وهذا الرأي هو أحد قولي الغزالي وابن عربي حينما دعوا معًا إلى مذهب السلف وأصرًا على أن من بلغه آية قرآنية أو حديث فيجب عليه أن ينزه الله سبحانه عما يوهمه النص، وليصدق به مع الاعتقاد أنه أريد به معنى يليق بجلال الله لا نعلمه ونعجز عن إدرك المعنى المقصود وراء اللفظ، فيجب السكوت عن السؤال والبعد عن التصوف في الألفاظ الموهمة بالتفسير أو التأويل أو التصريف أو

---

(١) الفصل في الملل والنحل لابن حزم ج٢: ١٢٠.

(٢) الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق ج١: ٥١.

(٣) روضة الطالبين للغزالي ضمن مجموع: ١٦٤ — ١٦٥.

(٤) قواعد التصوف لابن زروق: ٢٨ — ٣٠.

التفريع أو الجمع والتفريق[1].

ولا نسمع لما يقوله البعض من عقولهم أو ما يقوله المشبهة، وندين بأن قربه عين بعده، وفوقيته لا تمنع وجوده ولم يقيد سبحانه الفوق عن التحت ولا التحت عن الفوق؛ لأنه خالق الفوق والتحت كما لم يقيده الاستواء على العرش عن النزول إلى السماء الدنيا، ولم يقيده النزول إلى السماء الدنيا عن الاستواء على العرش، كذلك لم يقيده الاستواء والنزول عن أن يكون معنا أينما كنا بالمعنى الذي يليق به على الوجه الذي أراده .. ما له حد يُعَنِّيه وهو المطلوب والصمد[2].

فكل صفة أو اسم أطلق عليه فهو بالمعنى المراد لله سبحانه لا بالمعنى الذي نعنيه نحن، وقالا: إن تأويل المتشابهات قد يخرجها عن مراد الله والمؤول حاكم بمراده على مراد الله وهو حكم بالتخمين والظن، والآيات المتشابة لم توضح بآيات ولا بأحاديث أخرى تخرجها عن المعنى الموضوع له اللفظ، فلو فسرناها من تلقاء أنفسنا لكنا ممن يحرفون الكلم من بعد مواضعه أو من بعد ما عقلوه وفوق هذا فالتخمين والظن ابتداع[3].

لا اتباع، وقد استند هذا الجمع الغفير من الصوفية على قوله سبحانه: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَا ﴾[آل عمران: ٧] ورأوا أن الآية مقطوعة وأن الكلام

(١) الغزالي: الجام العوام: ٦٢، ٦٨، ٨٦.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢: ٤، ج١: ٣٤٥، ٢٥٣، ٢٥٤.

(٣) الغزالي: قانون التأويل ٢٣٩-٢٤٠، فيصل التفرقة: ١٨٥، وابن عربي: الفتوحات ج٢: ٤.

تم عند قولـــه تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾.

والمتشـــابه في نظرهم ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر اللـــه تعالى بعـــلمه دون خلقـــه كما قال: جابر بن عبد اللـــه وابن عمر وابن عباس وابن مســـعود وأبي بن كعب وعائشة وأم سلمة وعروة بن الزبير من الصحابة، وعمر بـــن عبد العزيز وأبو نهيك الأسدي ومطرف والحسن البصري وابن معين ومالك بن أنس وسفيان بن عيينة ومعمر بن راشد والأوزاعي والشافعي وسحنون وسعيد بن جبير ووكيع وعموم الفقهاء ورجال الحديث والكسائي والفراء وابن عبيد.

وكـــلهم اتفقـــوا عـــلى أن تمر الصفات والمتشابهات كما هي بلا تأويل أو تكيـــيف[1] ممـــا يجعل الصوفية سلفية من الطراز الأوحد وسنية على وجه دقيق وواسع.

رجعة الغزالي وابن عربي إلى التأويل

لم يثبـــت هذان الصوفيان عند حد ما قالاه من البعد عن التأويل والتمسك بالـــتفويض وإنما كرا راجعين يعلن أولهما أن التأويل جائز بمقدار الضرورة وهو مقصـــور على ما تشابه من الآيات ذات الصلة بأصول العقائد والتي قام البرهان عـــلى اســـتحالة المراد منها، ويصبح التأويل في هذه الحالة مسألة اضطرارية أدى إلـــيها خوفـــنا من التجسيم أو الشك والإيهام أو تطرق الشبهات حول الذات الإلهية؛ نظرًا لوجود النصوص الباعثة على ذلك[2].

وأول ابـــن عـــربي قولـــه سبحانه: ﴿ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾

---

(١) تفســـير القـــرطبي: ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٨، ورسالة ذم التأويل لابن قدامة ضمن مجموع ٦٨ – ٧٧.

(٢) الغزالي فيصل التفرقة: ١٣٥ – ١٣٧، روضة الطالبين ١٦٥.

[الزمر: ٦٧] بأن المراد وقوعها تحت حكمه، وأول الضحك والفرح بالقبول والرضا، والتبشبش بإظهار السرور وإنزال النعم والنسيان بالعذاب الأليم للغضب، ولم يدع شيئًا[1] إلا أوله على هذا النحو.

ولا نتهم الرجلين بالابتداع والخروج كما حكمنا في مسألة علاقة الصفات بالذات؛ لأن قضية التأويل أخذ بها جمع من السلف كمجاهد والربيع ومحمد بن جعفر بن الزبير والقاسم بن محمد وكأبي العالية الذي أول الاستواء بمعنى العلو والارتفاع.

ونرى مع هؤلاء الإمام مالك رغم أنه نادى أولاً بالتفويض وأن الاستواء معلوم والكيف مجهول إلا أنه عاد بعد ذلك فأول النزول بتنزل الرحمة والأمر وشاركه في القول بجواز التأويل الأوزاعي بعد نهيه عنه أيضًا، واعتبر الإمام أحمد من أقوى المتحمسين للسلفية ولكنه قد أول ثلاثة نصوص هي «الحجر الأسود يمين الله في الأرض» و«قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» و«إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن».

ومال الطبري والقرطبي وابن كثير والنسفي وأبو السعود والإمام النووي والقسطلاني إلى التأويل، لهذا كله قلنا: إن تبديع المؤول بعيد لكون السلف لم يتفقوا تمامًا على التفويض، وكل من المفوض والمؤول يجد استئناسًا من أقوالهم كما يصح أن يستدل المؤول بالقراءة التي تقف على قوله سبحانه: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ ﴾ [آل عمران: ٧] وأن يقول مع أبي العباس أحمد بن عمر أن الرسوخ يقتضي فهمًا أكثر من الحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب، وفي أي شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلم

(١) الفتوحات ج١: ١٢٢ – ١٢٦.

الجميع[1]، فأرباب التوقف والتأويل سلفية في هذه النقطة.

ثانيًا: التفويض الظاهري

ليس غريبًا أن نستعمل هذا العنوان بل هو أصدق ما يقال على حال الجيلاني وابن تيمية؛ لأنهما منعا التأويل ورفضاه محتجين بأن النبي لم يصرف الموهمات عن ظاهرها و لم يقرن بخطابه ما يصرف به القلوب عن فهم المعنى الذي لم يرد لاسيما إذا كان باطلاً لا يجوز اعتقاده[2]، فلما لم يتجها إلى التأويل كانا مفوضين، ولكن التفويض عندهما ليس ترك المعنى لعلم الله بالكلية وليس توقفًا عن ظاهر اللفظ أيضًا، إنما هو الإقرار والتصديق بما جاء به اللفظ على حقيقته اللغوية.

وقد دفعهم إلى القول بأنه سبحانه في جهة العلو مستوٍ على العرش محتوٍ على الملك محيط علم بالأشياء، وهو فيما لم يزل موصوف بالعلو والقدرة والاستيلاء والفعلية على جميع خلقه من العرش وغيره فلا يحمل الاستواء إلا على ذلك، فالاستواء من صفات الذات بعدما أخبرنا به ونص عليه وأكده في سبع آيات من كتابه[3] واستدلا على فكرة الاستواء هذه بحديث أبي هريرة: «لما خلق الله الخلق كتب على نفسه كتابًا وهو عنده فوق العرش إن رحمتي غلبت غضبي» وبقول النبي: «ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء» وقوله للجارية: «أين الله؟ فأشارت إلى السماء فقال: أعتقوها فإنها مؤمنة» وقوله سبحانه: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك: ١٦] ويقفون على قوله: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ [الأنعام: ٣] ويستأنفون بعد ذلك والنتيجة عندهم أنه لا يجوز وصف الحق بأنه في

---

(١) انظر تفسير القرطبي ١٢٦٠ وابن كثير ج٢، وإرشاد الساري ج١٠: ٢٤٢، ومسلم بشرح النووي ج٢: ٧.

(٢) ابن تيمية: مجموع الرسائل والمسائل ج١: ١٩٦.

(٣) الجيلاني: الغنية ج١: ٤٩ — ٥٠.

كل مكان بل يقال إنه في السماء على العرش[1].

وأحب أن أقول: إنهما ليسا مشبهة ولا حشوية لعدم ادعائهم القعود والمماسة، وليسا مأولة لعدم اتفاقهم مع المعتزلة والأشاعرة على التأويل وليسا ظاهريين كابن حزم؛ لأنه لم يرتض ما ذهبا إليه و لم يصدق بظاهر النصوص بل اتفق مع الصوفية كما قلنا، وليسا متوقفين مسلمين كما هو مذهب أغلب السلف ومعظم الصوفية لقولهما بجهة العلو لله سبحانه وأنه في السماء ولو أنهما تركا كيفية الاستواء لعلم الله، إلا أن زعمهم العلو مردود شرعًا وعقلاً:

أما شرعًا فإن الله يقول:﴿ قُل لِّمَن مَّا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُل لِّلَّهِ ﴾ [الأنعام: ١٢] ﴿ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾[طه: ٦] ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَـٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَـٰهٌ ﴾ [الزخرف: ٨٤] ويوضح الفخر الرازي أن هذه الآية من أول الدلائل على أنه تعالى غير مستقر في السماء لكونه سبحانه بين أن نسبته إلى السماء كنسبته إلى الأرض فما كان إلهًا للأرض مع أنه غير مستقر فيها فكذلك يجب أن يكون إلهًا في السماء مع أنه لا يكون مستقرًا فيها[2] وإلى ذلك ذهب العلامة أبو السعود.

وأما عقلاً فإن الجيلاني نفسه صرح أن الله خالق لجميع الجهات[3] فكيف يعقل أن يكون الحق في جهة العلو وهي مخلوقة مع أنه كان أزلاً قبل الجهات وقبل المخلوقات، ثم إن السماوات مكان والمكان متناهٍ فلو كان الحق فيها لكان متشكلاً بها ومتناهيًا مثلها ومحدودًا بحدودها، ولكان كذلك قابلاً للزيادة والنقصان مختصًا بمقدار معين، ولو كان في السماوات فهل يقدر على خلق عالم

(١) الجيلاني: الغنية ج١: ٤٩ — ٥٠.

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب ج٤: ١٠.

(٣) الغنية ج١: ٥١.

فوقها أم لا؟ لو قدر لكان تحت هذا العالم الجديد ولو لم يقدر لكان عاجزًا، ولو كـان في السـماء لكانت محيطة به فيكون أصغر من السماء والسماء أصغر من العرش بكثير(١).

وكـل هذا بين البطلان مما يجعل فكرة الجيلاني وابن تيمية متهافتة إلى الغاية وتخـرجها عـن إجماع العلماء وعن موافقة ظواهر النصوص وضرورات العقل وتوقعهما في المحالات التي لا يستطيعان الخروج منها.

مرفأ السلامة أولى

وبعـد أن قلنا: إن السلف منهم من فوض ومنهم من أول، ورددنا التفويض الظاهـري نأتي الآن إلى الطريقة المثلى وإلى المحجة البيضاء وإلى النور الأبلج فنرى التفويض المعنوي أسلم من الزلل وأبعد من الوقوع في الفتن ومن تعيين معنى قد لا يكـون مـرادًا لله، والتزام طريق السلامة في محيط العقيدة أحق من الضرب في متاهات العقل ومن اتباع طريق الظن والتخمين في التأويل مهما ادعى أربابها أن طريقتهم أعلم وأحكم وأدعى لغلق أبواب الريب خاصة وأن الشرع لم يطالبنا إلا بالإيمان باللـه وبصفاته دون الخوض فيها.

وبالتالي فالتفويض سير في ثبات وطمأنينة، والتأويل جهد متأرجح قد يؤدي بالزلل، وبجانب هذا فإن الصحابة لم يرد عنهم تأويل يذكر ولم يرد عن الرسول ﷺ وهو أرسخ الراسخين، ولو ورد لكان مدعاة لبتر النـزاع ولكان حجة على الجميع بالعكس ورد ما يدعو إلى الإمساك عن التأويل مثل قولـه صلوات اللـه علـيه وسـلامه: «**إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى اللـه**

---

(١) ابن حزم الفصل ج٢: ١٢٣ وتفسير القرطبي ٥٩٤١ وابن كثير ج٧: ٢٢٩، ومفاتيح الغيب للفخر الرازي ج٧: ٣١٢ – ٣١٣ وتفسير أبي السعود هامش الفخر ج٨: ٦٨، وتفسير القرطبي ٢٦٥٥ – ٢٦٥٦، ٢١٨.

فاحذروهم» وفي رواية الإمام أحمد عن السيدة عائشة رضي الله عنها: «فإذا رأيتم الذين يجادلون فيه فأولئك الذين عنى الله فاحذروهم» وعن ابن العاص عن رسول الله قال: «إن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضًا فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه فآمنوا به» وفي رواية الإمام أحمد: «فما علمتم منه فقولوا وما جهلتم فكلوه إلى عَالِمُه» وهذه الأدلة ترجح أن نقف في الآية المذكورة على قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[آل عمران: ٧] ومن ناحية ثالثة فلو عطفنا قوله والراسخون على لفظ الجلالة لم يكن لقوله تعالى: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] فائدة تذكر في الآية؛ لأن وجودها وفائدتها مرتبط بحال وقول تفويض الراسخين وأيضًا فإنه لا يجوز أن ينفي الله سبحانه شيئًا عن الخلق ويثبته لنفسه ثم يكون له في ذلك شريك.

ويعضد هذا ما جاء في قراءة أُبيّ بن كعب: «ويقول الراسخون» وقراءة ابن مسعود «إن تأويله إلا عند الله» والتسليم أو التوقيف يقطع على من ابتغى المشابهة للفتنة ويصده عن ذلك.

ولو أغلق هذا الباب جيدًا ما استطاعت المجسمة أو المشبهة أن تتسلل إلى أفكارها من ثقوبه، وربما يؤدي فتحه إلى دخول الراسخ وغير الراسخ فغلق الباب أولى وأوجب ولذا ضرب عمر صبيغ بن عسل؛ حتى شج رأسه حين قدم المدينة يسأل عن متشابه القرآن ولو كان جائزًا ما شجه وما ضربه، والله نسأل أن يحفظنا ويحفظ علينا قلوبنا وديننا.

فهرس

الموضوع	صفحة

الموضوع	صفحة

الموضوع	صفحة

الموضـــــوع	صفحة

الموضوع	صفحة

الموضـــوع	صفحة

الموضوع	صفحة

الموضـــــوع | صفحة

الموضـــــوع	صفحة

الموضـــــوع	صفحة

الموضوع	صفحة

الموضـــــوع	صفحة